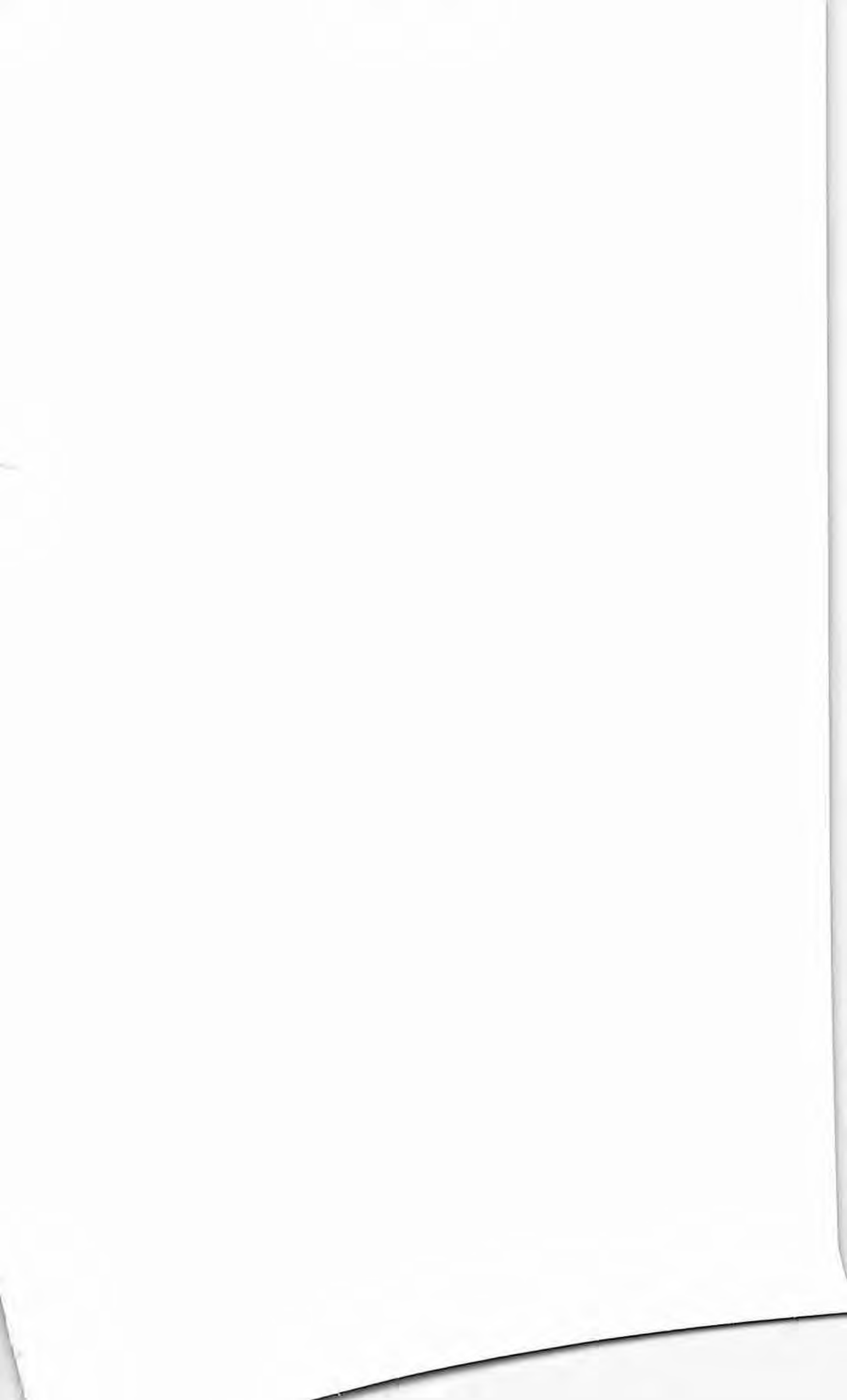
وحيد الغامدي

حكاية التديّن السعودي



طوى
للثقافة والنشر والإعلام



وحيد الغامدي

حكاية التديّن السعودي

طوى
للثقافة والنشر والإعلام

Book: Hekayat al-Tadayon al-Souodi

الكتاب: حكاية التديّن السعودي

تأليف: وحيد الغامدي

Author: Wahid al Ghamedi

First Edition: 2015

الطبعة الأولى ٢٠١٥



للثقافة والنشر والإعلام

طوى للثقافة والنشر والإعلام ـ لندن

TUWA MEDIA & PUBLISHING LIMITED

19 TANFIELD AVENUE, LONDON, NW2, UNITED KINGDOM

Tel: 009662108111 - 00966505481425

Email: Tuwa.pub@gmail.com

التوزيع: منشورات الجمل

تلفون وفاكس: ٣٥٣٣٠٤ ـ ٠١ ـ ٠٠٩٦١

E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

ISBN 978-9933-35-226-4

مقدمة

هذا الكتاب سيقدّم شرحاً مفصّلاً للحالة الدينية السعودية، وكيف أخذت هذه الحالة في النشوء والتطور حتى وصلت إلى صيغتها الحالية، متتّبعاً الجذور التاريخية الأولية، وكاشفاً لجملةٍ من التداخلات والتعقيدات الكامنة في تفاصيل تلك الحالة وأسهمت بشكل فعّال في صياغة أدبياتها ومحدداتها، ومتوغّلاً في أعماقها التي قد يحتار في فهمها من يعيش خارج حدودها.

هذا الكتاب يسلّط الضوء على المنتج الفكري لمادّة التدين السعودي بطريقة تتبّعية اعتمدت على خطّين رئيسيين: الخط البحثي، وخط المقاربات التحليلية، معتمداً على مراجع تراثية معتبرة جداً في الوعي الديني السعودي، ومحاولاً الوصول إلى صيغة تحليلية تقدّم تفسيراً لجملة من المخرجات الفكرية والسلوكية لتلك الحالة الدينية.

سوف نصل في نهاية الكتاب إلى معرفة جزء كبير من الصورة النهائية لتلك الحالة الصاخبة، وكيف هي آلية ذلك الصخب وكيف ينتج؟ وسندرك لماذا كان خمسة عشر سعودياً من أصل تسعة عشر ضمن المجموعة التي نفذّت الهجمات صبيحة الحادي عشر من سبتمبر على نيويورك وواشنطن في العام ٢٠٠١م، كما سندرك أيضاً السرّ في تلك التعقيدات التي خلطت المؤثرات البيئية بالنصوص الدينية بالمسار

السياسي بالأفكار الاجتماعية، فأنتجت خلطة من التعقيدات أخذت تموضعها المتجذر في الوجدان الديني والاجتماعي، حتى أصبحت كُتلة متماسكة من المحددات صاغت الوعي الديني وحدّدت مجال المناورة بينه وبين خصومه من بقية التيارات الفكرية الأخرى.

يتكون الكتاب من قسمين: القسم الأول يتناول التفكيك المنطقي للمصطلحات الدارجة، فيوضح الفروقات الدقيقة بين كلّ من (السلفية، والوهابية، والصحوة)، ويحكي عن الفضاء الفكري المميز لكلّ حاضنة فكرية من تلك الحواضن التي شكّلت أيقونات بارزة في التدين السعودي، كما يوضّح أيضاً التداخلات والعلاقات البينية لتلك الحواضن أو الأيقونات، ويشرح ما تميّزت به كل واحدة في سياقها الفكري والمعرفي والسلوكي.

أما القسم الثاني، فيتناول تطبيقات ومخرجات تلك المادّة الدينية، متتبعاً مظاهرها عبر عمل الأذرعة الميدانية لتلك المادّة الدينية، والتي تمثلّت في أجهزة حكومية اتخذت صفة دينية، وكذلك شهادات الشهود الذين استضفتهم في كتابي هذا، ثم تسليط الضوء على استشراف المآلات الممكنة للحالة الدينية السعودية.

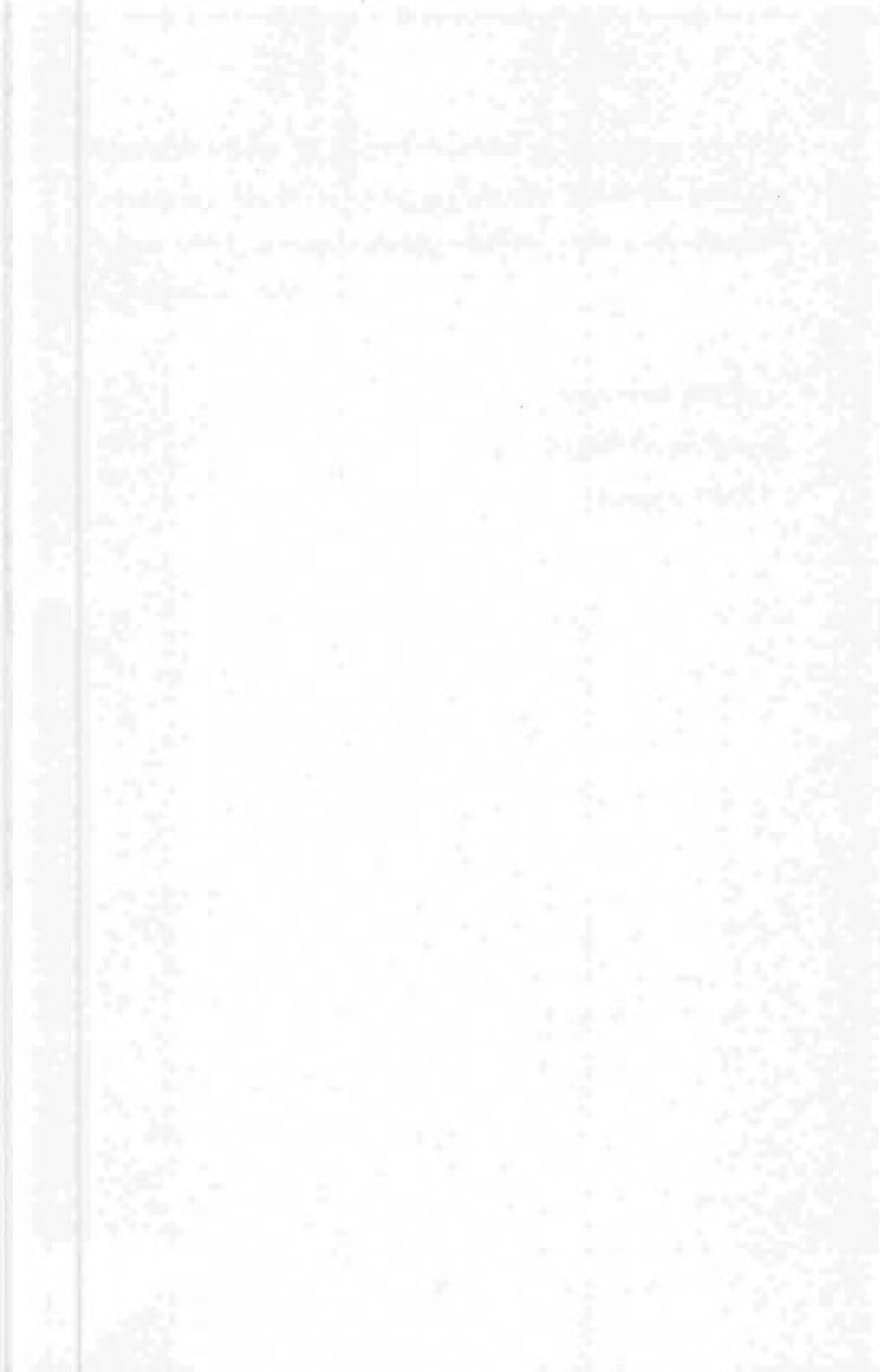
لم يكن الهدف من هذا الكتاب تقديم مادّة نقدية بحتة للتدين السعودي، بل هي محاولة لتحليل حالة ثقافية قائمة، أزعم أنه آن الأوان للحديث عنها بكل شفافية وموضوعية، متتبعين الجذور التاريخية التي أوصلت تلك الحالة إلى صيغتها النهائية التي نعيشها ونتعاطى معها يومياً بأشكال عدّة، لنفهم العناصر المؤثرة في جملة التفاعلات الفكرية التي تشكّل السياق العام في المملكة، وهذا النوع من الدراسة للحالة الدينية

السعودية قد يختلف عن كثير مما كتب عنها من قبل دارسين من خارج الحدود؛ كون أنها جاءت من ابن من أبناء تلك الحالة، كان قد تشرّب أدبياتها، وعايش تفاصيلها، وتعاطى معها نقداً وكتابة ومعايشة ومعاناة لسنوات عدّة من حياته.

وحيد محمد الغامدي

المملكة العربية السعودية

ديسمبر ـ ٢٠١٤



القسم الأول

أيقونات التديّن السعودي:
(السلفية ـ الوهابية ـ الصحوة)

تمهيد

يحصل الخلط كثيراً حين يتناول أحدهم مظاهر التدين السعودي بالنقد والتحليل، خصوصاً في المصطلحات، فتارة يصف هذا التديّن بالسلفي، وتارة بالوهابي، وأخرى بالصحوي. هذا الخلط الحاصل هو ما دعانا للتفصيل في تلك الأيقونات الثلاث التي شكّلت معاً خلطة التديّن السعودي في صورته النهائية. أما لماذا اعتبرناها أيقونات؛ فلأنها شكّلت حواضن حقيقية لمسارات الوعي الديني في المملكة، وشكّلت العمليةُ التراكمية لتداخلاتها وتقاطعاتها خلاصةَ النتائج للممارسة الدينية في عملية بناء التصورات وصياغة الوعي الديني اجتماعياً.

تظهر تلك الحالة من عدم الفهم بالأخص في الخطاب التنويري الذي يقدم رؤاه النقدية للخطاب الديني المحلي في عدّة قضايا، فيغوص في الخلط الذي يكشف عدم الفهم لمكونات الحالة الدينية القائمة في المملكة. تلك الحالة الدينية لها تضاريسها التي تشكّل جغرافية خطابها الذي تسوّقه دينياً، وما سنقدمّه هنا هو محاولة لاكتشاف تلك التضاريس بطريقة تلمّس مواضع التأثر والتأثير، مع تقديم بعض المقاربات التي توصلنا إلى فهم العقل الديني المحلي عن قرب.

حسناً.. سنبدأ بأولى تلك الحواضن، الحاضنة السلفية، الحاضنة الأساس للتديّن السعودي، وكيف ساهمت تلك الحاضنة في صياغة

التديّن السعودي؟ وبماذا أثّرت تلك الحاضنة؟ وبم تميّزت أساساً عن بقية الحواضن الإسلامية السنيّة الأخرى: من أشعرية وماتوريدية وزيدية وظاهرية... إلخ؟

وكما أشرنا إلى شيء من ذلك في المقدمة، فالحديث عن الأيقونة السلفية، أو غيرها من الأيقونات (الوهابية، الصحوة) لن يكون بغرض النقد الموجّه بقدر ما هو محاولة (محايدة قدر المستطاع) لدراسة الأثر الأيديولوجي في صياغة وتشكيل وعي التديّن السعودي في صورته الحركية، فالهدف من هذه الدراسة هي محاولة استشراف حالة التأثر والتأثير، واكتشاف العلاقات البينية التي عجنت خلطة التديّن السعودي، وتقديم مقاربات تحليلية للحالة الدينية يمكنها أن تسلّط لنا الضوء في استشراف الصورة، أكثر من الرغبة في مجرد كونها دراسة ناقدة.

(الفصل الأول: السّلَفيّة)

البدايات:

حين توفّي الرسول صلى الله عليه وسلّم قام المسلمون - بصورة اجتهادية - بمحاولة رسم خارطة طريق لآلية تولّي السلطة في الدولة الإسلامية الوليدة، حينها سارت الأمور بشكل طبيعي إلى أن جاءت خلافة عثمان بن أبي عفان، فحصل بعض التدهور السياسي، وحينها بدأت الانقسامات بين المسلمين تأخذ أبعادها السياسية التي ستؤثر لاحقاً على تشكيل جبهات (مذهبية) متوالدة عن تلك المسارات السياسية.

ظلّت عملية الانقسام المذهبي والعقدي تسير بشكل متوالد مع الأحداث السياسية الكبرى التي تلت تلك المرحلة، وحتى على صعيد الطائفة الواحدة، وهي - هنا كمثال - طائفة السنّة، فقد انقسمت هي الأخرى إلى مدرستين رئيسيتين: أهل الرأي، وأهل الحديث، وسيظهر لاحقاً مدى البون الشاسع في الرؤى والتصورات بين كل من الفريقين، إلى أن جاءت خلافة بني العباس، وحينها نضجت الفلسفة (الاعتزالية) التي قدّمت فكرة (خلق القرآن) التزاماً منها بمنهجية (عقيدة التنزيه)[1]

(١) وصفناها بهذا الوصف التزاماً بما يقوله أصحاب تلك النظرية، كما وصفنا=

التي تقرر نفي صفة الكلام عن الخالق جلّ وعلا، تحت عقيدة (ليس كمثله شيء)، في حين أن أهل الحديث يختلفون معهم بما يسمونه (عقيدة الإثبات)، وتلك هي الخلاصة المركّزة للخلاف بين الفريقين.

حصل بعد ذلك للمعتزلة أن توصّلوا إلى اختراق الخلافة سياسياً، فكسبوا المأمون إلى صفّهم، ولاحقاً المعتصم، وأثّروا عليه تأثيراً بالغاً، فجعل يمتحن العلماء والفقهاء بمسألة خلق القرآن، ومن ضمن من طالهم الامتحان كان أحمد بن حنبل المحدّث البغدادي الشهير، وصاحب أحد المذاهب الفقهية السنّية فيما بعد، وأحد أصحاب (أهل الحديث)، وربما ليس من المهمّ هنا إيراد كل ما حصل من أحداث درامية تمثّلت في اضطهاد ابن حنبل، وصموده، وانقلاب ظهر المجن على المعتزلة بعد تولّي المتوكل، الذي حصل له اختراق فكري هو الآخر من (أهل الحديث) الذين كانوا يسمّون أنفسهم (أهل السنة)، وهكذا كانت الأمور في (الخلافة) تنقلب فيها الحالة الثقافية والفكرية والدينية وكذلك السياسية رأساً على عقب بمجرد تولّي أي خليفة يحكم برؤاه الشخصية، وليس ببرنامج سياسي ثابت يرسم استراتيجية الدولة بعيدة المدى. الصحيح أنه لم يكن هناك أي استراتيجية سياسية تسير عليها الخلافة آنذاك، سوى شعار (نشر الإسلام) المتمثل في العمليات العسكرية التوسّعية، وحتى في هذه أيضاً توقفت الدولة فيما بعد، وأصبحت في خط الدفاع، ثم ما لبثت أن بدأت تفقد سيطرتها وتنقسم هي نفسها إلى دويلات مع بداية العصر العباسي الثاني خلال منتصف القرن الثالث الهجري تقريباً.

=(التجسيم) بالإثبات، عطفاً على ذات الالتزام بما يدّعيه أصحاب تلك النظرية أيضاً.

حين تولّى المتوكل السلطة، انكشفت المحنة عن ابن حنبل وعمّن معه من أهل الحديث، وبدأ ابن حنبل ينشر أفكاره وموقفه من عقائد المعتزلة والجهمية[1]. في هذا الحين كانت قد بدأت تتشكل أيديولوجية الموقف من الفرق الأخرى، وبدا كما لو أنه حصل بعض (الانتقام) التاريخي من قبل (أهل الحديث) الذين تفرّعت عنهم فيما بعد جبهة (الحنابلة) الذين بدأوا في صناعة أفكارهم الخاصة في مسائل الصفات والإثبات، والتي يصفها مخالفوهم بعقيدة التجسيم؛ كنوع من ردّة الفعل على حالة الاضطهاد التي لقيها أحمد بن حنبل وأهل الحديث عموماً. فبدأت المدوّنة الحنبلية تتراكم بالمزيد من الآراء العقدية التي تصوغ النظرة والفهم للدين الإسلامي ونصوصه، ومسائل الاعتقاد، وتقرر شكل الإيمان بها، فبدأ أتباع أحمد بن حنبل، وبِدءاً من ابنه عبدالله، في المساهمة بشكل كبير في رسم تلك التصورات وصياغتها وإعطائها شكلها العقدي المميز، كما سيتضح من خلال الأسطر القادمة.

يمكن أن نضع تاريخ نشوء وتكوّن (الحنابلة/ أتباع ابن حنبل) ببغداد كبداية لنشوء وتكوّن الفكر السلفي الذي اكتمل لاحقاً على يد ابن تيمية. هؤلاء الحنابلة هم امتداد (أهل الحديث)، وقد بدأوا في صياغة وجودهم وتكوين (حوزتهم) الخاصة. فبعد أن توفي ابن حنبل، وقد قدّر له أواخر حياته أن ينشر مذهبه، قام ابنه عبدالله بن أحمد بتأسيس نظرية (الحنابلة) التي قامت عليها فيما بعد مجمل الآراء الحنبلية، فألّف كتاب (السنّة) وجمع فيه ما قال إنها منقولات عن والده. وما يهمنا في كتاب السنّة لعبدالله بن أحمد هو الموقف من أبي حنيفة، رائد مدرسة أهل الرأي في الفقه السنّي، وكيف شكّلت نظريات عبدالله بن أحمد ونقولاته

---

(١) الجهمية تنسب إلى الجهم بن صفوان، وقد سبقت المعتزلة في الظهور.

التي نقلها عن (السلف / أهل الحديث) كما يقول، في تأسيس الوعي الحنبلي بالآخر المختلف، ولاحقاً أثر ذلك النمط التربوي على السلفية وأتباعها في الوعي بفقه الاختلاف.

جذور صناعة فهم العقيدة (الموقف من أبي حنيفة نموذجاً):

في كتابه (السنّة) ينقل عبدالله بن أحمد بن حنبل آراء مهمّة في تكفير أبي حنيفة النعمان، صاحب المذهب الحنفي، ورائد مدرسة أهل الرأي، وأحد أئمة الفقه السنّي. فينقل في أكثر من ستة وثمانين موضعاً نقولاتٍ وآثار وأقاويل في أبي حنيفة ما بين (تكفير، وتبديع، وتفسيق، وحطّ من قدره... إلخ)[1] برغم ما حملت تلك الآثار من نقد طبيعي يندرج في ما يمكن اعتباره نقداً علمياً منهجياً، لكن الغالب هو ما سبق وصفه من تكفير وتبديع وتفسيق، كما جاءت تلك الآثار في كتاب السنة مرقمة على هذا النحو: من ٢٢٧ إلى ٤١٠ تحت عنوان: (ما حفظتُ عن أبي وغيره من المشايخ في أبي حنيفة).

هذه البداية مهمّة جداً لمعرفة جذور تشكيل الوعي الحنبلي / السلفي لاحقاً، واكتشاف كيف بدأت الممارسة النرجسية، وتزكية الذات على ضوء الفهم المحدد والمبرمج من مسائل العقيدة، ففي كتاب السنّة لعبدالله بن حنبل ينقل عن أبيه ما يلي:

((٢٢٩ ـ سَأَلْتُ أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ عَنِ الرَّجُلِ، يُرِيدُ أَنْ يَسْأَلَ، عَنِ الشَّيْءِ، مِنْ أَمْرِ دِينِهِ مَا يُبْتَلَى بِهِ مِنَ الْأَيْمَانِ فِي الطَّلَاقِ وَغَيْرِهِ فِي حَضْرَةِ

---

(١) انظر: كتاب السنّة؛ لعبدالله بن أحمد. تحقيق د. محمد بن سعيد القحطاني، ج ١ من الصفحة ١٨٠ إلى الصفحة ٢٢٩، دار رمادى ـ الدمام، ط٣، ١٤١٦هـ.

قَوْم مِنْ أَصْحَابِ الرَّأْي وَمِنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ لاَ يَحْفَظُونَ وَلاَ يَعْرِفُونَ الْحَدِيثَ الضَّعِيفَ الإِسْنَادِ وَالْقَوِيَّ الإِسْنَادِ فَلِمَنْ يَسْأَلُ، أَصْحَابَ الرَّأْي أَوْ أَصْحَابَ الْحَدِيثِ عَلَى مَا كَانَ مِنْ قِلَّةِ مَعْرِفَتِهِمْ؟ قَالَ: يَسْأَلُ أَصْحَابَ الْحَدِيثِ وَلاَ يَسْأَلُ أَصْحَابَ الرَّأْي، الضَّعِيفُ الْحَدِيثِ خَيْرٌ مِنْ رَأْي أَبِي حَنِيفَةَ))[1].

هذا الأثر يأتي في سياق الصراع بين مدرستي أهل الحديث وأهل الرأي، وبما أن إمام مدرسة أهل الرأي هو أبو حنيفة، فجاء هذا النقد مستهدفاً رأس المدرسة عبر محاولة نسف القول بالرأي، ولو كان أمام (حديث ضعيف)! وهنا نلاحظ كيف أن أحمد بن حنبل ـ بحسب ابنه عبدالله ـ يقرر أن الحديث الضعيف أفضل من الرأي، وفي ذلك ـ فيما يبدو ـ إشارة إلى إغلاق باب الاجتهاد وذمّ تحكيم العقل واستخدامه، والاكتفاء بالنص الجاهز برغم اعتلال معاييره الحديثية التي وضعها أهل الحديث أنفسهم.

وتحت عنوان (ما قاله حمّاد بن أبي سليمان في أبي حنيفة) قال عبدالله بن أحمد:

((٢٣٩ ـ حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَوْنِ بْنِ الْخَرَّازِ أَبُو مُحَمَّدٍ، وَكَانَ ثِقَةً، ثنا شَيْخٌ، مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ: قِيلَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَوْنٍ: هُو أَبُو الْجَهْم فَكَأَنَّهُ أَقَرَّ أَنَّهُ قَالَ: سَمِعْتُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ يَقُولُ: قَالَ لِي حَمَّادُ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ: اذْهَبْ إِلَى الْكَافِرِ يَعْنِي أَبَا حَنِيفَةَ فَقُلْ لَهُ: إِنْ كُنْتَ تَقُولُ: إِنَّ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ فَلاَ تَقْرَبْنَا))[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

لم أجد ما يمكن أن أعلّق عليه أمام هذا التكفير الواضح!

وفي موضع ينقل عن أبي عمرو الأوزاعي:

((٢٤٥ ـ حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الدَّوْرَقِيُّ، حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ الصَّنْعَانِيُّ، عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ، أَنَّهُ ذَكَرَ أَبَا حَنِيفَةَ فَقَالَ لاَ أَعْلَمُهُ إِلاَّ قَالَ يَنْقُضُ عُرَى الْإِسْلَامِ))[١].

((٢٤٦ ـ حَدَّثَنِي أَبُو الْفَضْلِ الْخُرَاسَانِيُّ، حَدَّثَنَا سُنَيْدُ بْنُ دَاوُدَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ كَثِيرٍ الْمِصِّيصِيُّ، قَالَ ذَكَرَ الْأَوْزَاعِيُّ أَبَا حَنِيفَةَ فَقَالَ: هُوَ يَنْقُضُ عُرَى الْإِسْلَامِ عُرْوَةً عُرْوَةً))[٢].

وينقل عن ابن عون قوله:

((٢٥٥ ـ حَدَّثَنِي مَحْمُودُ بْنُ غَيْلَانَ، ثنا مُؤَمَّلٌ، قَالَ: ثَنَا عَمْرُو بْنُ قَيْسٍ، شَرِيكُ الرَّبِيعِ بْنِ صُبَيْحٍ قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ عَوْنٍ، يَقُولُ: «مَا وُلِدَ فِي الْإِسْلَامِ مَوْلُودٌ أَشْأَمَ عَلَى أَهْلِ الْإِسْلَامِ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ))[٣].

وهذا الأثر التالي الذي ينقله عن الأعمش مهمّ جداً في اكتشاف النمط النفسي والتربوي عند الآباء المؤسسين للوعي السلفي لاحقاً:

((٢٥٧ ـ حَدَّثَنِي عَبْدَةُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ، سَمِعْتُ مُعَرَّفًا، يَقُولُ: دَخَلَ أَبُو حَنِيفَةَ عَلَى الْأَعْمَشِ يَعُودُهُ فَقَالَ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ لَوْلاَ أَنْ يَثْقُلَ عَلَيْكَ مَجِيئِي لَعُدْتُكَ فِي كُلِّ يَوْمٍ، فَقَالَ الْأَعْمَشُ: مَنْ هَذَا؟ قَالُوا: أَبُو حَنِيفَةَ، فَقَالَ: «يَا ابْنَ النُّعْمَانِ أَنْتَ وَاللَّهِ ثَقِيلٌ فِي مَنْزِلِكَ فَكَيْفَ إِذَا جِئْتَنِي))[٤].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

الأثر السابق المنسوب للأعمش يكشف لنا بجلاء جذور الأزمة الأخلاقية العميقة في القبول بالآخر المختلف، من ذات الطائفة (السنّية) فضلاً عن الطوائف الأخرى، فهذا زائر يزور مريضاً ويحلّ ضيفاً بداره، فيبادر المزور بردّ الضيف بأسوأ ما يقابله مضيفٌ مع ضيفه!!

وهذا أثرٌ آخر عن سفيان الثوري:

((٢٧٨ ـ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرِو بْنِ عَبَّاسٍ الْبَاهِلِيُّ، ثَنَا الْأَصْمَعِيُّ، قَالَ: قَالَ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ «مَا وُلِدَ مَوْلُودٌ بِالْكُوفَةِ أَوْ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ أَضَرُّ عَلَيْهِمْ مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ» قَالَ: وَزَعَمَ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ اسْتُتِيبَ مَرَّتَيْنِ))[1].

وهذا عن حمّاد بن سلمة:

((٣٨٥ ـ حَدَّثَنِي أَبُو الْفَضْلِ، ثنا الْحُسَيْنُ بْنُ الْفَرَجِ الْخَيَّاطُ، ثنا إِبْرَاهِيمُ بْنُ أَبِي سُوَيْدٍ، قَالَ: سَمِعْتُ حَمَّادَ بْنَ سَلَمَةَ، يَقُولُ: «أَبُو حَنِيفَةَ هَذَا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ يُدْخِلَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نَارَ جَهَنَّم))[2]!!

وهناك نقولات أيضاً عن الإمام مالك بن أنس، زميل أبي حنيفة في إمامة إحدى مدارس المذاهب الفقهية السنية الأربعة، وصاحب المذهب المالكي، وذلك لأن الإمام مالك كان من أهل الحديث، أصحاب الخصومة الشديدة مع أهل الرأي، ونقولات أخرى عن مشاهير (أهل الحديث) وهم المقصودون بـ (السلف الصالح) كعبدالله بن المبارك، وسفيان بن عيينة، والقاضي شريك، وأبو إسحاق الفزاري،

(١) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

وغيرهم[1]، إلا أننا قد نكتفي بما أوردنا من نقولات تكفّر وتفسّق أبا حنيفة، وتخرجه من دائرة الإسلام بالكليّة، حتى بلغت ستة وثمانين موضعاً في كتاب السنّة لعبدالله بن أحمد.

لكن ذلك أيضاً يكشف لنا عن صراع عميق خاضه من يسموّن بـ السلف الصالح، وهم هنا بالطبع أهل الحديث، مع كل محاولة (تجديدية) تحاول أن تمارس التصالح مع العصر والزمن، كما كان يفعل أبو حنيفة الذي أراد المواءمة بين النص وبين الواقع الزمني المتغير والمتبدل، فكان أصحاب الحديث ـ بما يحملونه من ولاء مطلق لمفهوم النص الحديثي الذي لا يقبل عندهم أي إسقاط على الواقع الزمني ـ يقفون بشدة تجاه أي محاولة من هذا النوع، وبالطبع كان أبو حنيفة ضحية تلك الآراء التي خاضت في دينه وعرضه وصدقيته وعدالته. مآخذ أهل الحديث لم تكتفِ في موقفها من أبي حنيفة عند مسألة قوله بالرأي، بل إنهم انتقدوا عليه تخطئته لعمر بن الخطاب، وهو ـ أي أبو حنيفة ـ قدّم ممارسة نقدية على الخليفة الثاني، وليس تجاه نص قرآني أو حديثي، ومع ذلك ـ كما يقول الأثر التالي ـ لم يسلم من الضرب بالحجارة على وجهه، لمجرد (رأي/ اجتهاد) قدّمه في موضعه:

((٣٩١ ـ حَدَّثَنِي أَبُو الْفَضْلِ، حَدَّثَنِي مَسْعُودُ بْنُ خَلَفٍ، حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ عِيسَى، حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَابِرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا حَنِيفَةَ، يَقُولُ: «أَخْطَأَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، فَأَخَذْتُ كَفًّا مِنْ حَصًى فَضَرَبْتُ بِهِ وَجْهَه))[2].

---

(١) وللاستزادة انظر: كتاب السنّة لعبدالله بن أحمد تحقيق محمد بن سعيد القحطاني، ط ٣، ج١ ابتداءً من الصفحة ١٨٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

حين يبدأ الحنابلة الأوائل في نقل هذه الآراء إلى أتباعهم، فهم حتماً سيؤسسون لديهم نمطاً تربويا سوف نرى أثره لاحقاً فيما حصل من وعي مذهبي اكتمل وتشكّل خلال السنوات اللاحقة لوفاة ابن حنبل، حتى جاء أبو محمد الحسن بن علي بن خلف البربهاري (ت ٣٢٩هـ) والذي يمكن أن يشكّل بآرائه ومواقفه خلاصة التربية الحنبلية التي ظهرت في مواضع وأحداث متعددة سيأتي ذكرها. وقد يجدر أن نشير إلى إحدى أهم أفكار البربهاري ـ كما جاء في كتابه شرح السنة ـ في موقفه من الخليفة الرابع علي بن أبي طالب (ع) حين ذكر ما نصّه:

((وخير هذه الأمة بعد وفاة نبيها: أبو بكر وعمر وعثمان، هكذا روي لنا عن ابن عمر؛ قال: كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا: إن خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم: أبو بكر وعمر وعثمان ويسمع النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فلا ينكره.

ثم أفضل الناس بعد هؤلاء: علي وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة بن الجراح، وكلهم يصلح للخلافة)).اهـ[1].

نلاحظ هنا على البربهاري أنه صاغ رؤاه العقدية في أول ما بدأ به كتابه السابق (شرح السنّة) بناءً على الموقف من الشيعة، فقدّم آراء قد تكون صادمة لعموم أهل السنّة قبل الشيعة، كإغفال عليّ بن أبي طالب من موقع التفضيل مع الثلاثة الخلفاء الأوائل، لا أن يجعله ضمن مجموعة الصحابة الباقين. كل ذلك بسبب ردّة الفعل تجاه فرقة أخرى يقول بأنها غالت في حبّ علي بن أبي طالب، وهنا نلاحظ أن أغلب

---

(١) شرح السنة للبربهاري، تحقيق خالد قاسم الردادي، ص ٧٥ ـ ٧٦، مكتبة الغرباء، ط١، ١٤١٤هـ.

التأسيس العقدي عند الحنابلة ومن تلاهم من السلفيين لاحقاً قد استخدم ذات الطريقة في بناء الرؤى والتصورات العقدية الدينية، وهي التأسيس والبناء على الموقف العقدي والفكري من الآخر المختلف أكثر من تقديم رؤية فلسفية يمكن أن تحمل أي احتياج روحي تفرضه حاجة الواقع، وهذا ما يهمّنا هنا، ولهذا أوردنا تلك المقطوعة من قول البربهاري، حيث صياغة المعتقد بحسب الموقف من الآخر المختلف.

بمعنى أن البناء العقدي عند الحنابلة، ومن تلاهم من السلفيين لاحقاً، كان بناءً قد تم كردّة فعل (وقتية) من الآخر المختلف، أيّاً كان هذا الآخر، بدءاً من الجهمية وما تبع ذلك من بناء العقائد الخاصة فيما يتعلق بالأسماء والصفات، واعتبار تلك الجزئيات عقائد تأسيسية أولية في تكوين شخصية طالب العلم الحنبلي / السلفي لاحقاً، فيتم شحنه تجاه كل مختلف / آخر بشتّى أنواع الشحن الطائفي، فيتأسس لديه الوعي العقدي والديني بناءً على مواقف تاريخية أكثر من كونه وعياً قائماً على أفكار مجردة تحمل روحاً فلسفية ذات قيمة تسويقية.

هنا يمكن أن نؤرخ للحضور الصاخب للحنابلة، أي بعد عصر عبدالله بن أحمد بن حنبل بعدّة سنوات، وتحديداً حين وقعت (فتنة الحنابلة) ويمكن لنا أن نقتبس هذا النص من كتاب الكامل لابن الأثير لنتركه يحكي لنا ما حصل في تلك الفتنة، ويكشف لنا صورة عن ذلك العصر الذي يمكن أن نعتبره عصراً قد اكتمل لدى الحنابلة فيه وتشكّل سياقُ الوعي الديني أو المادة العقدية التي يحملونها كمحتوى جوهري سيؤسس لاحقاً عدّة أحداث وشخصيات مهمة.

يقول ابن الأثير (وما بين الأقواس إضافات توضيحية):

((ذِكْرُ فِتْنَةِ الْحَنَابِلَةِ بِبَغْدَاذَ (بغداذ أي بغداد)

وَفِيهَا عَظُمَ أَمْرُ الْحَنَابِلَةِ، وَقَوِيَتْ شَوْكَتُهُمْ، وَصَارُوا يَكْسِبُونَ مِنْ دُورِ الْقُوَّادِ وَالْعَامَّةِ، وَإِنْ وَجَدُوا نَبِيذًا أَرَاقُوهُ، وَإِنْ وَجَدُوا مُغَنِّيَةً ضَرَبُوهَا وَكَسَرُوا آلَةَ الْغِنَاءِ، وَاعْتَرَضُوا فِي الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ، وَمَشَى الرِّجَالُ مَعَ النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ، فَإِذَا رَأَوْا ذَلِكَ سَأَلُوهُ عَنِ الَّذِي مَعَهُ مَنْ هُوَ، فَأَخْبَرَهُمْ، وَإِلاَّ ضَرَبُوهُ وَحَمَلُوهُ إِلَى صَاحِبِ الشُّرْطَةِ، وَشَهِدُوا عَلَيْهِ بِالْفَاحِشَةِ، فَأَرْهَجُوا بَغْدَاذَ.

فَرَكِبَ بَدْرٌ الْخَرْشَنِيُّ، وَهُوَ صَاحِبُ الشُّرْطَةِ، عَاشِرَ جُمَادَى الآخِرَةِ (سنة ٣٢٣هـ) وَنَادَى فِي جَانِبَيْ بَغْدَاذَ، فِي أَصْحَابِ أَبِي مُحَمَّدٍ الْبَرْبَهَارِيِّ الْحَنَابِلَةِ، أَلاَ يَجْتَمِعُ مِنْهُمُ اثْنَانِ وَلاَ يَتَنَاظَرُوا فِي مَذْهَبِهِمْ، وَلاَ يُصَلِّي مِنْهُمْ إِمَامٌ إِلاَّ إِذَا جَهَرَ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي صَلاَةِ الصُّبْحِ وَالْعِشَاءَيْنِ، فَلَمْ يُفِدْ فِيهِمْ، وَزَادَ شَرُّهُمْ وَفِتْنَتُهُمْ، وَاسْتَظْهَرُوا بِالْعُمْيَانِ الَّذِينَ كَانُوا يَأْوُونَ الْمَسَاجِدَ، وَكَانُوا إِذَا مَرَّ بِهِمْ شَافِعِيُّ الْمَذْهَبِ أَغْرَوْا بِهِ الْعُمْيَانَ، فَيَضْرِبُونَهُ بِعِصِيِّهِمْ، حَتَّى يَكَادَ يَمُوتُ.

فَخَرَجَ تَوْقِيعُ الرَّاضِي (الخليفة الراضي بالله) بِمَا يُقْرَأُ عَلَى الْحَنَابِلَةِ يُنْكِرُ عَلَيْهِمْ فِعْلَهُمْ، وَيُوَبِّخُهُمْ بِاعْتِقَادِ التَّشْبِيهِ وَغَيْرِهِ، فَمِنْهُ: تَارَةً أَنَّكُمْ تَزْعُمُونَ أَنَّ صُورَةَ وُجُوهِكُمُ الْقَبِيحَةِ السَّمِجَةِ عَلَى مِثَالِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَهَيْئَتَكُمُ الرَّذْلَةِ عَلَى هَيْئَتِهِ، وَتَذْكُرُونَ الْكَفَّ وَالأَصَابِعَ وَالرِّجْلَيْنِ وَالنَّعْلَيْنِ الْمُذَهَّبَيْنِ، وَالشَّعْرَ الْقَطَطِ، وَالصُّعُودَ إِلَى السَّمَاءِ، وَالنُّزُولَ إِلَى الدُّنْيَا، تَبَارَكَ اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ وَالْجَاحِدُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا، ثُمَّ طَعْنُكُمْ عَلَى خِيَارِ الأَئِمَّةِ، وَنِسْبَتُكُمْ شِيعَةَ آلِ مُحَمَّدٍ ـ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ـ إِلَى الْكُفْرِ وَالضَّلاَلِ، ثُمَّ اسْتِدْعَاؤُكُمُ الْمُسْلِمِينَ إِلَى الدِّينِ بِالْبِدَعِ الظَّاهِرَةِ وَالْمَذَاهِبِ الْفَاجِرَةِ الَّتِي لاَ يَشْهَدُ بِهَا الْقُرْآنُ، وَإِنْكَارُكُمْ زِيَارَةَ قُبُورِ الأَئِمَّةِ، وَتَشْنِيعُكُمْ عَلَى زُوَّارِهَا بِالابْتِدَاعِ، وَأَنْتُمْ مَعَ ذَلِكَ تَجْتَمِعُونَ عَلَى زِيَارَةِ قَبْرِ رَجُلٍ (يقصد أحمد بن حنبل) مِنَ الْعَوَامِّ لَيْسَ بِذِي شَرَفٍ وَلاَ

نَسَبٍ، وَلاَ سَبَبٍ بِرَسُولِ اللَّهِ ـ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ـ وَتَأْمُرُونَ بِزِيَارَتِهِ، وَتَدَّعُونَ لَهُ مُعْجِزَاتِ الْأَنْبِيَاءِ، وَكَرَامَاتِ الْأَوْلِيَاءِ، فَلَعَنَ اللَّهُ شَيْطَانًا زَيَّنَ لَكُمْ هَذِهِ الْمُنْكَرَاتِ، وَمَا أَغْوَاهُ.

وَأَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ يُقْسِمُ بِاللَّهِ قَسَمًا جَهْدًا إِلَيْهِ يَلْزَمُهُ الْوَفَاءُ بِهِ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهُوا عَنْ مَذْمُومِ مَذْهَبِكُمْ وَمُعْوَجِّ طَرِيقَتِكُمْ لَيُوسِعَنَّكُمْ ضَرْبًا وَتَشْرِيدًا، وَقَتْلاً وَتَبْدِيدًا، وَلَيَسْتَعْمِلَنَّ السَّيْفَ فِي رِقَابِكُمْ، وَالنَّارَ فِي مَنَازِلِكُمْ وَمَحَالِّكُمْ))[1].

عدّة إشارات مهمّة تحملها لنا هذه الحادثة:

- أن الحنابلة قد استطاعوا تكوين جبهة أو تكتّل فئوي استطاع أن يحدث عدداً من الفعاليات الميدانية المتمثلة في مفاهيم (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وفقاً بطبيعة الحال للوعي والفهم الحنبلي في هذا المجال.

- عناصر الخلاف والاختلاف كمثل (الجهر بالبسملة، وعقيدة الإثبات / التجسيم، كما يصفها مخالفوهم، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفق الفهم الحنبلي، إيذاء المختلفين عنهم من المذاهب الأخرى / الشوافع كمثال). كل هذه العناصر قد كشفت لنا تلك الحادثةُ جذورها (التاريخية) حين حملها الحنابلة كعقائد ثابتة، أنتجت فيما بعد تكفير من يجهر بالبسملة في الصلاة!

- تكشف لنا القصة أيضاً عن أجواء الحرية العقدية التي كانت في عصر الراضي، ولكن لم يستثمرها الحنابلة ليعملوا بمعزل عن

(١) الكامل في التاريخ لابن الأثير، ج٨ ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨، دار صادر ـ بيروت، ط١٩٨٢م.

مجابهة الدولة، بل قاموا باستعداء الدولة على أنفسهم ووجودهم بسلوكهم ذاك، وبرغم أن الخروج على من يسمونه (ولي الأمر) ليس وارداً في أدبياتهم، بل وينكرونه بسبب ذات الموقف من خصومهم كالخوارج والمعتزلة الذين يرون الخروج على الحاكم الجائر، إلا أن شبق الإنكار المتأصل فيهم على ما يرونه من (المنكرات) هو الذي وضعهم في مجابهات من هذا النوع. كما تحمل الحكاية صورة التعددية التي كانت تسود المجتمع البغدادي، في حين لم يكن الحنابلة يستطيعون تحمّل ذلك الواقع التعددي، أو يسمح مزاجهم بقبول أي وجود للتعدّدية في ظلّ تسويقهم المستمر لمفاهيم (الاتّباع) وفق تصوراتهم.

- الأمر الأهم الذي تكشفه هذه القصة، هو أن الحنابلة كانوا يتبركون بزيارة قبر أحمد بن حنبل، كما أثبتتها القصة: ((وَأَنْتُمْ مَعَ ذَلِكَ تَجْتَمِعُونَ عَلَى زِيَارَةِ قَبْرِ رَجُلٍ مِنَ الْعَوَامِّ)) وهو المقصود في الموضع. ولو لم يكن القصد - كما وصفت القصة - التبرك، وإنما مجرد الزيارة، فلماذا استنكر الراضي إنكارَهم لزيارة قبور الأئمة الآخرين، مع أن مجرد الزيارة ليس بذي مشكلة عند الحنابلة، ولكن يوضّح السياق أن استنكار الراضي لرفض الحنابلة لزيارة قبور الأئمة، ثم في ذات الوقت زيارتهم هم لقبر ابن حنبل، كل ذلك يوضح أن هناك طقوساً تؤدى فوق مستوى الزيارة المجرّدة، وإلا لماذا استنكر الحنابلة زيارة قبور آخرين؟

هذا الأمر له دلالة مهمّة لاحقاً، وذلك أن السلفية - فيما بعد - عملت على تكفير زيارة القبور لغرض التبرّك، مع أن الحنابلة الأوائل كانوا يفعلونها في زيارتهم لقبر أحمد وتقبيله كما يقول ابن أبي يعلى في طبقاته، وهو يؤكد صحّة ما جاء في رسالة الراضي:

((سمعت رزق اللّه يقول: زرت قبر الإمام أَحْمَد صحبة القاضي الشريف أَبِي علي، فرأيته يقبل رجل القبر فقلت لَهُ: فِي هَذَا أثر؟ فقال لي: أَحْمَد فِي نفسي شيء عظيم وما أظن أن اللّه تعالى يؤاخذني بهذا أو كما قَالَ))[1].

المهم هو أن رسالة الراضي بالله قد كشفت لنا عن هويّة الوعي الحنبلي في تلك المرحلة المهمّة، وكيف كان الخلاف يتخذ شكله الخاص به، حيث إن العناصر المميزة للحنابلة/ السلفيين لاحقاً قد اكتملت، باستثناء مسألة زيارة القبور وتعظيمها، فهذا قد تمّ تأجيله إلى حين مجيء ابن تيمية وخروج (السلفيين) من رحم الحنابلة الذين خرجوا هم بدورهم من رحم أهل الحديث.

ابن تيمية/ نبيّ السلفية:

هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)[2]. وصفنا ابن تيمية بنبيّ السلفية أو المذهب السلفي؛ وذلك لأنه شكّل عن جدارة محور صناعة الوعي السلفي الذي تقولب لاحقاً في شكل حركات ستظهر في أماكن كثيرة من العالم الإسلامي، عبر إنتاجه الضخم. كان ابن تيمية من حنابلة دمشق، وهؤلاء يمكن اعتبارهم مرحلة لاحقة من مراحل تكوّن الحنابلة، خصوصاً بعد رحيلهم عن بغداد، أو رحيل أغلبهم في أعقاب الغزو المغولي عام ٦٥٦هـ حيث

---

(١) طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى، تحقيق: محمد حامد الفقي، ج٢ ص ١٨٦، دار المعرفة ـ بيروت، بدون تاريخ طبع.

(٢) مقدمة مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج١ تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، ط: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ١٤١٦هـ.

سقوط بغداد بيد التتار. فانتقل بعضهم إلى دمشق، وهناك حصل لهم بعض التغيير الطفيف في المزاج، حيث لم يعودوا أولئك الغوغائيين كما كانوا في بغداد، وربما السبب هنا هو أن غالب الدمشقيين كانوا شوافع[1]، فكان الحنابلة أقليّة لم تستطع مجابهة الجمهور، بعكس حضورهم في بغداد.

ما يهمّنا هنا هو محاولة كشف جوانب المادة الفكرية لابن تيمية التي أثّرت على التكوين السلفي، ومن هنا يمكن لنا البدء في الاصطلاح (السلفي) بدل اصطلاح الحنابلة، حيث بدأت مع ابن تيمية مرحلة جديدة من حراك مذهبي فاعل على الأرض، ومن هنا اعتبرنا ابن تيمية أيقونة مهمّة في صياغة المذهب وتشكيل الوعي الديني والعقدي لأتباعه.

ابن تيمية وتقسيمات التوحيد:

قسّم ابن تيمية التوحيد إلى ثلاثة أقسام مهمّة هي: توحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات[2]. ولهذا التقسيم عند ابن تيمية مغزاه النظري ـ بعيد المدى ـ وليس كما يبدو للقارئ لأول وهلة أنه تقسيم (فلسفي) يمكن أن يكون إضافة (إثرائية) للوعي الديني لمن يقرأ تلك العناوين لأول وهلة.

بهذا التقسيم (الذكي) لأنواع التوحيد سوف يتاح لابن تيمية أن يُخرج

---

(١) انظر: مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ص ٢٣٦ هامش (٣)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ٢، ٢٠١٣.

(٢) تعريفات تلك الأنواع من التوحيد يحفظها طلاب المدارس في المملكة، فلم نرد الزيادة بوضع تعريفاتها، ولكن يمكن الاستزادة من: مجموع الفتاوى لابن تيمية ج١ كتاب توحيد الألوهية، ج٢ كتاب توحيد الربوبية، ج٥ كتاب توحيد الأسماء والصفات.

قسماً كبيراً ممن ينتسبون للإسلام من الإسلام، خصوصاً بواسطة توحيد الربوبية الذي تكمن خلاصته في: أن المشركين بمكة كانوا يعرفون هذا النوع من التوحيد، أي يعرفون الرب، ولكنهم يشركون في النوع الآخر من التوحيد المكمّل له، وهو توحيد الألوهية. أي أنهم يعرفون الرب وأنه الخالق والمدبّر، ولكنهم يشركون معه في ألوهيته بآلهةِ الشرك التي يعبدونها ويعظمونها.

باستحضار ابن تيمية لهذه المقاربة، فإنه سيتمكن لاحقاً من تكفير عدد من المسلمين الذين يصفهم بالمبتدعة، عبر إسقاط مفاهيم توحيد الربوبية (الذي ألبسه على مشركي مكة ونفى عنهم توحيد الألوهية) على جملة من المختلفين مع فكره وأيديولوجيته الجديدة، أو الأيديولوجيا السلفية عموماً التي تلقّفت فيما بعد ذلك التقسيم، وعملت من خلاله كحقائق (أصولية) لا تقبل الجدل. بمعنى أن ابن تيمية سيتمكن من وصف مخالفيه من الأشاعرة والصوفية والشيعة وغيرهم بالمشركين؛ نظراً لأنهم يؤمنون بالربوبية (داخلون في الإسلام ويعرفون الرب ويقولون لا إله إلا الله)، لكنهم يشركون في الألوهية بسبب زيارة القبور أو الاستغاثة أو بعض تلك القضايا التي ترفعها السلفية كشعار يزعم احتكار فهم (التوحيد) كما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم. وبدون ذلك القسيم الذي يهدف إلى إعادة تشكيل ثنائية (الشرك والتوحيد) وفق أدوات الفهم المبرمج مسبقاً لن يستطيع ابن تيمية أن يجعل أولئك المختلفين معه في تلك القضايا في خانة المشركين، وبالتالي لن يكون لجهوده الحثيثة في تقرير وإعادة صياغة الوعي بالدين الإسلامي من جديد ـ وفق الفهم السلفي ـ أي جدوى طالما أن كل أولئك المختلفين معه (المشركين في نظره) يقولون: لا إله إلا الله!

من هنا جاءت فائدة تقسيم التوحيد، وهي ضرورة كمادة أولية يتزوّد

بها السلفيون في حراكهم عبر الزمن؛ لتعطيهم أدوات (التميّز) العقدي الذي يسوّقون أنفسهم من خلاله، باتكائهم الدائم على شعارات (اتباع السلف) و(فهم السلف)، وعليه فسوف يختلفون مع كل ما سواهم من المذاهب والحركات الإسلامية الأخرى تحت أثر ذلك التسويق للذات المتعلقة بالشعار المرفوع والمُصاغ وفق ادّعاءات الاتباع الصافي والفهم النقي للدين، بما في ذلك حركة (الإخوان المسلمين) التي تستقي جزءاً من مكوّنها الأدبي من السلفية.

أما بالنسبة لتوحيد الأسماء والصفات، فالهدف منه الردّ على الفرق المتقدمة كالجهمية والمعتزلة، الذين تكلّموا في مسائل الصفات تحت شعارات (التنزيه) التي كانوا يرفعونها، فموقف أحمد بن حنبل التاريخي معهم لايزال يتكرر في كل عصور الحنابلة، ويمتدّ حتى لأبنائهم (السلفيين)، من هنا جاءت عملية رسم تلك الرؤى العقدية في مسائل الصفات، وإدراجها كأيقونات مرجعية تشكّل المادة الأولية في صناعة العقيدة الحنبلية عموماً والسلفية خصوصاً، إلا أنها اكتملت على يد ابن تيمية بتقريرها كعقائد ثابتة سارع الأتباع السلفيون ـ عبر العصور ـ في تلقفها واعتمادها كمرجعية لا تقبل الجدل، برغم جهود علماء السنّة الآخرين من أشاعرة وغيرهم في الردّ على ذلك التقسيم وتوضيح (كارثيّته) كما يقول المخالفون للسلفية.

سيظهر معنا أثر هذا التقسيم لاحقاً، وتحديداً عند محمد ابن عبدالوهاب في وسط الجزيرة العربية، والذي سوف يستفيد حتماً من هذا التقسيم في ترسيم الحدود الفاصلة بين أتباع حركته وبين المخالفين الرافضين الانضمام إليه، وذلك بإنزال أولئك المختلفين منزلة المشركين المقرّين بتوحيد الربوبية، وفي ذات الوقت سينال هو وأتباعه شرف احتكار توحيد الألوهية الذي لن يكتمل عند المسلم إلا بجملة محددات

عقدية ليس من بينها ـ بطبيعة الحال ـ شهادة أن (لا إله إلا الله محمد رسول الله) العنوان الرئيس عند بقية المسلمين للدخول في حاضنة الإسلام. المهم هو أن ذات (اللعبة) سوف تستمرّ لاحقاً في عصور تالية، وسيتمكن السلفيون من تمييز أنفسهم باستخدام تلك الأدوات التي أجدت معهم في إعطائهم صبغة مميزة لهم، ستكون فيما بعد عنصر جذب يعمل السلفيون من خلاله على تسويق أيديولوجيتهم معوّلين على ذلك الاتّباع المعلن للعصر الأول، أو على فهم الرعيل الأول من ذلك العصر.

جذور التكفير السلفي:

رأينا فيما أورده عبدالله بن أحمد بن حنبل من مرويات تكفّر أبا حنيفة بعض الجذور الأولية التي يمكن أن نقول إنها أنشأت عند أتباع فرقة أهل الحديث عموماً التهيئة النفسية الجاهزة للتكفير واستسهال إطلاقه بحق الأفراد المعيّنين، ورأينا أبا حنيفة مثالاً لمن وقعت عليه سهام التكفير. استمرّت هذه التربية والتهيئة النفسية حتى مجيء أحمد بن حنبل، وفي هذا الحوار التالي سنكتشف ميل ابن حنبل إلى التكفير، بعكس أستاذه الشافعي/ الطرف الآخر من الحوار:

((مناظرة في تارك الصلاة:

ذكر السبكي في طبقات الشافعية أن الشافعي وأحمد رضي الله عنهما تناظرا في تارك الصلاة.

قال الشافعي: يا أحمد أتقول: إنه يكفر؟ قال: نعم.

قال: إذا كان كافرا فبم يسلم؟ قال: يقول: لا إله إلا الله محمد رسول الله.

قال الشافعي: فالرجل مستديم لهذا القول لم يتركه.

قال: يسلم بأن يصلي.

قال: صلاة الكافر لا تصح، ولا يحكم له بالإسلام بها.

فسكت الامام أحمد، رحمهما الله تعالى))[١].

هناك فيما يبدو أنه ميل إلى التكفير عند أهل الحديث، وتجلّى لاحقاً عند الحنابلة، واستمرّ معهم إلى أن جاء ابن تيمية الذي قال: ((وَهَذِهِ آيَةٌ عَظِيمَةٌ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنَ الْحَنِيفَ فِي مَوَاضِعَ، فَإِنَّ الْإِشْرَاكَ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ أَخْفَى مِنْ دَبِيبِ النَّمْلِ دَعْ جَلِيلَهُ وَهُوَ شِرْكٌ فِي (أ) الْعِبَادَةِ وَالتَّأَلُّهِ وَ(ب) شِرْكٌ فِي الطَّاعَةِ وَالِانْقِيَادِ وَ(ج) شِرْكٌ فِي الْإِيمَانِ وَالْقَبُولِ))[٢]. ثمّ يستطرد: ((فَالْغَالِيَةُ مِنْ النَّصَارَى وَالرَّافِضَةِ وَضُلَّالِ الصُّوفِيَّةِ وَالْفُقَرَاءِ وَالْعَامَّةِ يُشْرِكُونَ بِدُعَاءِ غَيْرِ اللَّهِ تَارَةً وَبِنَوْعِ مِنْ عِبَادَتِهِ أُخْرَى وَبِهِمَا جَمِيعًا تَارَةً، وَمَنْ أَشْرَكَ هَذَا الشِّرْكَ أَشْرَكَ فِي الطَّاعَةِ))[٣].

ويكمل في توضيح النوع الثاني: ((وَكَثِيرٌ مِنْ الْمُتَفَقِّهَةِ وَأَجْنَادِ الْمُلُوكِ وَأَتْبَاعِ الْقُضَاةِ وَالْعَامَّةِ الْمُتَّبِعَةِ لِهَؤُلَاءِ يُشْرِكُونَ شِرْكَ الطَّاعَةِ))[٤].

وفي ذات الموضع يوضح النوع الثالث فيقول: ((وَأَمَّا الشِّرْكُ الثَّالِثُ فَكَثِيرٌ مِنْ أَتْبَاعِ الْمُتَكَلِّمَةِ والمتفلسفة بَلْ وَبَعْضِ الْمُتَفَقِّهَةِ وَالْمُتَصَوِّفَةِ بَلْ وَبَعْضِ أَتْبَاعِ الْمُلُوكِ وَالْقُضَاةِ يَقْبَلُ قَوْلَ مَتْبُوعِهِ فِيمَا يُخْبِرُ بِهِ مِنْ

(١) فقه السنّة، السيّد سابق، ج ١ ص٩٥، ط ٣ بيروت ١٩٧٧.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج١ ص ٩٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٩٧.

(٤) المصدر نفسه، ص٩٨.

الاِعْتِقَادَاتِ الْخَبَرِيَّةِ وَمِنْ تَصْحِيحِ بَعْضِ الْمَقَالاَتِ وَإِفْسَادِ بَعْضِهَا وَمَدْحِ بَعْضِهَا وَبَعْضِ الْقَائِلِينَ وَذَمِّ بَعْضٍ بِلاَ سُلْطَانٍ مِنْ اللَّهِ))[1].

وبرغم أن السلفيّة تميزت حقاً بكونها وضعت ضوابط وشروطاً للتكفير، إلا أن تلك الشروط والضوابط من السهل توجيهها وإسقاطها على أي مخالف، إذْ يكفي تعيين المعيّن بـ (بدعة أو شرك أو ذنب) فيتم بعد ذلك إسقاط دلالات (الشرك / الكفر/ البدعة) على أمّ رأسه.

ونؤكد مرّة أخرى أننا لسنا بصدد تقديم رؤية نقدية لمقالات ابن تيمية أو غيره، بل نعرض حقائق ومرويات ثابتة لأصحابها بلغة محايدة، وسنترك للقارئ حرية تقييمها. إلا أنه، وبما أن الحديث عن جذور التكفير التاريخية، فالحديث يقتصر على محاولة تلمس البدايات التي صنعت الوعي السلفي، حيث عنوان هذا الفصل، ولذا فمن الإنصاف أيضاً أن نقول إن السلفية ليست وحدها في مسألة إسقاط التكفير، فمعظم المذاهب وقعت فيه أيضاً، وإنْ بنسب متفاوتة.

البدعة في الوعي السلفي:

من الموضوعات الصاخبة جدلياً قديما وحديثاً، ويعتمد الوعي السلفي على مفاهيم محددة للبدعة، غالباً هي مواقف مبنية على ردّات الفعل من المذاهب الأخرى، كما سبق وذكرنا في تنشئة العقائد الأولية، فعلى سبيل المثال، يعرّف ابن تيمية البدعة بأنها: ((وَالْبِدْعَةُ: مَا خَالَفَتْ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ أَوْ إجْمَاعَ سَلَفِ الْأُمَّةِ مِنْ الاِعْتِقَادَاتِ وَالْعِبَادَاتِ))[2]. ثم

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ج ١٨ ص ٣٤٦.

يستطرد موضحاً مقصوده كنماذج مفترضة: ((كَأَقْوَالِ الْخَوَارِجِ وَالرَّوَافِضِ وَالْقَدَرِيَّةِ وَالْجَهْمِيَّة...))[1].

إلى هنا ليست هناك مشكلة، فيما عدا التداعيات اللاحقة لهذه التصنيفات من تكفير واستحلال للدماء..إلخ، فربما يمكننا إعطاء ابن تيمية الحق في حرية ما يراه من البدعة وما يراه من السنّة بحسب مفاهيمه ونظرياته، إلا أن مآخذ خصوم ابن تيمية تتلخص في إطلاق التكفير على (صاحب البدعة) حيث السقف اللامحدود الذي يمكن أن يشكّله مفهوم البدعة في الوعي السلفي، إلى تلك الدرجة التي تضع حتى المحتفلين بالمولد النبوي موضع المبتدعة، وبناءً على ذلك، تكفيرهم ومن ثمّ استحلال الدماء تبعاً للتكفير، فهو يقول:

((وَأَعْدَاءُ الدِّينِ نَوْعَانِ: الْكُفَّارُ وَالْمُنَافِقُونَ، وَقَدْ أَمَرَ اللَّهُ نَبِيَّهُ بِجِهَادِ الطَّائِفَتَيْنِ فِي قَوْلِهِ: ﴿جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ فِي آيَتَيْنِ مِنْ الْقُرْآنِ. فَإِذَا كَانَ أَقْوَامٌ مُنَافِقُونَ يَبْتَدِعُونَ بِدَعًا تُخَالِفُ الْكِتَابَ وَيُلَبِّسُونَهَا عَلَى النَّاسِ وَلَمْ تُبَيَّنْ لِلنَّاسِ فَسَدَ أَمْرُ الْكِتَابِ وَبُدِّلَ الدِّينُ؛ كَمَا فَسَدَ دِينُ أَهْلِ الْكِتَابِ قَبْلَنَا بِمَا وَقَعَ فِيهِ مِنْ التَّبْدِيلِ الَّذِي لَمْ يُنْكَرْ عَلَى أَهْلِهِ. وَإِذَا كَانَ أَقْوَامٌ لَيْسُوا مُنَافِقِينَ لَكِنَّهُمْ سَمَّاعُونَ لِلْمُنَافِقِينَ قَدْ الْتَبَسَ عَلَيْهِمْ أَمْرُهُمْ حَتَّى ظَنُّوا قَوْلَهُمْ حَقًّا؛ وَهُوَ مُخَالِفٌ لِلْكِتَابِ وَصَارُوا دُعَاةً إلَى بِدَعِ الْمُنَافِقِينَ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿لَوۡ خَرَجُواْ فِيكُم مَّا زَادُوكُمۡ إِلَّا خَبَالٗا وَلَأَوۡضَعُواْ خِلَٰلَكُمۡ يَبۡغُونَكُمُ ٱلۡفِتۡنَةَ وَفِيكُمۡ سَمَّٰعُونَ لَهُمۡۗ﴾ فَلَا بُدَّ أَيْضًا مِنْ بَيَانِ حَالِ هَؤُلَاءِ؛ بَلْ الْفِتْنَةُ بِحَالِ هَؤُلَاءِ أَعْظَمُ فَإِنَّ فِيهِمْ إيمَانًا يُوجِبُ مُوَالَاتَهُمْ وَقَدْ دَخَلُوا فِي بِدَعٍ مِنْ بِدَعِ الْمُنَافِقِينَ الَّتِي تُفْسِدُ الدِّينَ فَلَا بُدَّ مِنَ التَّحْذِيرِ مِنْ تِلْكَ الْبِدَعِ وَإِنْ اقْتَضَى ذَلِكَ ذِكْرَهُمْ

(١) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

وَتَعْيِينَهُمْ؛ بَلْ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ قَدْ تَلَقَّوْا تِلْكَ الْبِدْعَةَ عَنْ مُنَافِقٍ؛ لَكِنْ قَالُوهَا ظَانِّينَ أَنَّهَا هُدًى وَأَنَّهَا خَيْرٌ وَأَنَّهَا دِينٌ؛ وَلَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ لَوَجَبَ بَيَانُ حَالِهَا))[1].

في المقطع السابق نراه يقرر مبدأ (جهاد) المبتدعة.. ولكن من هم هؤلاء المبتدعة؟ العقل السلفي يوسّع هذا المفهوم ـ عبر الزمن ـ ليشمل طوائف متعددة من المسلمين، ومن هنا الخطورة التي أعتقد أنها ليست في إطلاق وصف البدعة اجتهاداً، أو (حريّة رأي)، وإنما في المترتّبات العملية التي يمكن أن تُبنى على هذا الإطلاق والتوصيف، حيث (الجهاد) المتقرر لأولئك (المبتدعة) بحسب تعريف ابن تيمية وتلامذته. هذا الجهاد المتقرر هو بطبيعة الحال لا يعدو كونه استشفافاً قرائياً للآية: (... جاهد الكفار والمنافقين...) حيث من الممكن بسهولة إسقاط اصطلاح (المنافقين) على أولئك (المختلفين) أي (المبتدعين) بحسب مقاييس ابن تيمية. ولاحقاً (... واغلظ عليهم...) مما قد يفسّر السلوك والمواقف السلفية المشاهدة تجاه المختلفين عنهم، أو مجرّد أولئك الذين يخرجون عن نطاق تعريفه لهم حين يقول:

((اعْتِقَادَ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ: الْإِيمَانُ بِمَا وَصَفَ اللَّهُ بِهِ نَفْسَهُ وَبِمَا وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُهُ مِنْ غَيْرِ تَحْرِيفٍ وَلاَ تَعْطِيلٍ وَلاَ تَكْيِيفٍ وَلاَ تَمْثِيلٍ وَأَنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ مِنْهُ بَدَأَ وَإِلَيْهِ يَعُودُ وَالْإِيمَانُ بِأَنَّ اللَّهَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ أَفْعَالِ الْعِبَادِ وَغَيْرِهَا وَأَنَّهُ مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ وَأَنَّهُ أَمَرَ بِالطَّاعَةِ وَأَحَبَّهَا وَرَضِيَهَا؛ وَنَهَى عَنْ الْمَعْصِيَةِ وَكَرِهَهَا. وَالْعَبْدُ فَاعِلٌ حَقِيقَةً وَاللَّهُ خَالِقُ فِعْلِهِ وَأَنَّ الْإِيمَانَ وَالدِّينَ قَوْلٌ وَعَمَلٌ يَزِيدُ وَيَنْقُصُ وَأَنْ لاَ نُكَفِّرَ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ بِالذُّنُوبِ وَلاَ نُخَلِّدَ فِي النَّارِ مِنْ

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ج٢٨ ص ٣٢٣ ـ ٣٣٣.

أَهْلِ الْإِيمَانِ أَحَدًا وَأَنَّ الْخُلَفَاءَ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ عُمَرُ ثُمَّ عُثْمَانُ ثُمَّ عَلِيٌّ وَأَنَّ مَرْتَبَتَهُمْ فِي الْفَضْلِ كَتَرْتِيبِهِمْ فِي الْخِلَافَةِ وَمَنْ قَدَّمَ عَلِيًّا عَلَى عُثْمَانَ: فَقَدْ أَزْرَى بِالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ...))[1].

ففي المقتبس السابق يحدد ابن تيمية من هم أهل السنة والجماعة، وعلى ضوء هذا التعريف سنكتشف تلقائياً من يمكن أن يخرجوا من تلك الدائرة؛ ولهذا فكما أسلفت في موضع سابق: إن بناء المفاهيم عند ابن تيمية ـ كسابقيه الحنابلة ـ يأخذ شكل (ردّة الفعل) من مواقف الفرق الأخرى أو الخصوم. وقد رأينا ذلك ماثلاً عند الحنابلة في بغداد، فهذا البربهاري أيضاً يقرر بأن المسح على الخفين من مسائل العقيدة[2]!. ويشرح ذلك عبدالعزيز الراجحي في شرحه على كتاب (شرح السنّة للبربهاري) بقوله:

((فالعلماء يذكرون المسح على الخفين في كتب العقائد للرد على الروافض الذين ينكرون المسح على الخفين))[3]. أي أن قضية سطحية كالمسح على الخفين، والتي هي فرع فقهي صغير جداً، جاءت في كتب العقائد؛ من أجل الرد على فرقة أخرى لها رأيها المختلف في مسألة المسح على الخفين!

ولهذا، فابن تيمية هو امتداد لهذا الوعي الذي صاغه حنابلة بغداد، فنلحظ أن ذلك البناء العقدي ـ غالباً ـ ليس عبارة عن مبادرة فلسفية حرّة تقترح إضفاء جديد على طريقة بناء المفاهيم الدينية، أو تعزيزها، أو

---

(١) مجموع الفتاوى، ج٣ ص ١٦٢ تحت عنوان: بيان مجمل اعتقاد أهل السنة.

(٢) شرح السنة للبربهاري، ص ٧٩.

(٣) شرح كتاب (شرح السنّة للبربهاري)، عبدالعزيز الراجحي، دروس صوتية مفرغة، نسخة الشاملة: درس ٦ ص ١٣.

توجيه مسالكها الروحية، أو تقديم تفسيرات إثرائية للنصوص يمكن أن تعمّق من فعالياتها كمشروع فكري أو تربوي مطروح، وإنما هو بناء يقوم على ردّة فعل مضادة وعكسية تماماً تجاه مواقف الخصوم أو الآخرين المختلفين مسلكاً عن ذلك الفهم السلفي. يظهر ذلك جلياً من خلال تعريف ابن تيمية السابق الذي يحدد فيه من هم أهل السنة، وذلك حين حشر كل خصومه ـ تقريباً ـ بطريقة إجمالية ضمن تعريف واحد أخرجهم به من دائرة أهل (السنّة والجماعة) التي سبق له، ولسابقيه من الحنابلة، صياغة معالمها وأطرها تحديداً وفق تلك المواقف المضادة والمعاكسة في الاتجاه لمواقف الآخرين / المختلفين / الخصوم.

نقطة أخيرة نختم بها موضوع البدعة في الوعي السلفي، وهي أن ضرر (الكفار) في الوعي السلفي أقلّ من ضرر (المبتدعة) بحسب تعريفه لكلا الاصطلاحين. يقول ابن تيمية:

((قِيلَ لِأَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ: الرَّجُلُ يَصُومُ وَيُصَلِّي وَيَعْتَكِفُ أَحَبُّ إلَيْك أَوْ يَتَكَلَّمُ فِي أَهْلِ الْبِدَعِ؟ فَقَالَ: إذَا قَامَ وَصَلَّى وَاعْتَكَفَ فَإِنَّمَا هُوَ لِنَفْسِهِ وَإِذَا تَكَلَّمَ فِي أَهْلِ الْبِدَعِ فَإِنَّمَا هُوَ لِلْمُسْلِمِينَ هَذَا أَفْضَلُ. فَبَيَّنَ أَنَّ نَفْعَ هَذَا عَامٌّ لِلْمُسْلِمِينَ فِي دِينِهِمْ مِنْ جِنْسِ الْجِهَادِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ؛ إذْ تَطْهِيرُ سَبِيلِ اللَّهِ وَدِينِهِ وَمِنْهَاجِهِ وَشِرْعَتِهِ وَدَفْعِ بَغْيِ هَؤُلَاءِ وَعُدْوَانِهِمْ عَلَى ذَلِكَ وَاجِبٌ عَلَى الْكِفَايَةِ بِاتِّفَاقِ الْمُسْلِمِينَ وَلَوْلَا مَنْ يُقِيمُهُ اللَّهُ لِدَفْعِ ضَرَرِ هَؤُلَاءِ لَفَسَدَ الدِّينُ وَكَانَ فَسَادُهُ أَعْظَمَ مِنْ فَسَادِ اسْتِيلَاءِ الْعَدُوِّ مِنْ أَهْلِ الْحَرْبِ؛ فَإِنَّ هَؤُلَاءِ إذَا اسْتَوْلَوْا لَمْ يُفْسِدُوا الْقُلُوبَ وَمَا فِيهَا مِنْ الدِّينِ إلَّا تَبَعًا وَأَمَّا أُولَئِكَ فَهُمْ يُفْسِدُونَ الْقُلُوبَ ابْتِدَاءً. وَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ وَذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ

﴿لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ﴾[1].

فنلاحظه هنا يقرّر أن الاحتلال أو الاستعمار هو أخفّ خطراً من تمكين (المبتدعة)! ثم يقرر لاحقاً أن خطورة المبتدع أكبر؛ كونه أقدر على (الجاذبية) كما يوضحها سياق المقتبس السابق، وهذا يعني بطبيعة الحال أن (الحجّة) التي يعترف ابن تيمية من خلال سياق حديثه أن المبتدع يمتلكها، بوصفه له بالقدرة على (إفساد) القلوب، إنما هي أداة خطيرة أشدّ خطراً من المحتلّ المستعمر. ولهذا قرّر مبدأ جهاد وقتال المبتدعة؛ إنهاءً لدورهم وخطورتهم في إحداث تلك (الجاذبية) أو الإفساد أو الفتنة أو الضرر، كما يصفها ابن تيمية.

ابن تيمية يمتلك قلماً سيّالاً، وهو صاحب قدرة إنشائية لا حدود لها، ولهذا فهو يتأرجح ما بين التكفير الصريح لفرق بعينها، وما بين الادّعاء بأن من منهج أهل السنّة أنهم لا يكفّرون أحداً بالبدعة، وذلك عبر إيراده لأقوال جماعة من أصحاب أحمد. ولولا خشية الإطالة بالاقتباس المطوّل لأوردنا من كتابه (مجموع الفتاوى ج٣ من الصفحة ٣٤٥ إلى الصفحة ٣٥٢) وفيها نلاحظ ذلك التأرجح، خصوصاً حينما يذكر (الخوارج) وكونهم كانوا يستحلّون تكفير المسلمين واستباحة دمائهم، فهو يريد مخالفتهم، لكنه في مواضع أخرى يُدلي بإسقاطات التكفير مستخدماً الأدوات ذاتها. وهنا يورد أقوالاً لمن يقول إنهم من أصحاب أحمد المتقدمين:

((... وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يُكَفِّرْ أَحَدًا مِنْ هَؤُلَاءِ إلْحَاقًا لِأَهْلِ الْبِدَعِ بِأَهْلِ

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج٢٨ ص ٢٣٢.

الْمَعَاصِي قَالُوا: فَكَمَا أَنَّ مِنْ أُصُولِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ أَنَّهُمْ لاَ يُكَفِّرُونَ أَحَدًا بِذَنْبٍ فَكَذَلِكَ لاَ يُكَفِّرُونَ أَحَدًا بِبِدْعَةٍ))[1].

يمكننا القول بأن ابن تيمية يحتاج إلى قراءة (نفسية) عميقة، قراءة تعتمد على أصول التحليل الألسني الذي يقرأ النفسية من خلال السيمائية العامة المتناثرة في كتاباته الضخمة. ابن تيمية يتميز بذكاء (توظيفي) لا يُنكر، وهذا ما جعل أتباعه يصفونه بشيخ الإسلام، حيث أحدث نقلة هائلة في التصورات الحنبلية التي شكّلت لاحقاً (الماركة المسجلة) التي ميزت السلفية والسلفيين، وأثْرت مدوّنتهم بالمادّة الفعّالة التي من خلالها أصبحوا كُتلة مستقلّة ذات طابع مميّز داخل الطيف السنّي.

بماذا تميّزت السلفية عن بقية الطيف السنّي؟

قد يكون من الممل تكرار أقوال خصوم السلفية في وصفها بالخروج عن دائرة أهل السنة، خصوصاً أقوال الأشعريين، إلا أننا سنجمل بعض الخواص التي تميّزت بها السلفية وزايدت بها على بقية الفرق الشقيقة داخل الطيف السنّي الإسلامي. فمن أوجه ما تميّزت به السلفية عن بقية الطيف السنّي مجموعة (مزايدات) حاولت السلفية من خلالها تسويق نفسها على أنها الأحرص على بيضة العقيدة والدين، وسنجمل بعض تلك المزايدات كأمثلة فقط فيما يلي:

* فهم (السنّة) على أنها سنّة (السلف الصالح) وتستشهد المدوّنة السلفية بهذا الأثر عن ابن مسعود، يقول ابن تيمية:

((كَمَا قَالَ فِيهِمْ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ: مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مُسْتَنًّا فَلْيَسْتَنَّ بِمَنْ قَدْ مَاتَ فَإِنَّ الْحَيَّ لاَ تُؤْمَنُ عَلَيْهِ الْفِتْنَةُ. أُولَئِكَ أَصْحَابُ

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج٣ ص ٣٥٢.

مُحَمَّدٍ: كَانُوا أَبَرَّ هَذِهِ الْأُمَّةِ قُلُوبًا وَأَعْمَقَهَا عِلْمًا وَأَقَلَّهَا تَكَلُّفًا قَوْمٌ اخْتَارَهُمْ اللَّهُ لِصُحْبَةِ نَبِيِّهِ وَإِقَامَةِ دِينِهِ فَاعْرِفُوا لَهُمْ حَقَّهُمْ وَتَمَسَّكُوا بِهَدْيِهِمْ فَإِنَّهُمْ كَانُوا عَلَى الْهُدَى الْمُسْتَقِيمِ))[1].

لهذا الاستشهاد دلالاته الحاسمة عند ابن تيمية، وفي الإنتاج السلفي عموماً، حيث يقرر القوم أن مقصود عبدالله ابن مسعود هو ذاته ما قام عليه المذهب السلفي، مع أن ابن مسعود إذا علمنا أنه توفي سنة ٣٢هـ، وأن عصره كان مليئاً ببعض الأحداث السياسية، فما هو مقصد ابن مسعود من تلك (السنّة) التي دعا إلى اتباعها نقلاً عمّن قد مات من الصحابة؟ وهل هي السنّة السياسية؟ أم هل هي سنّة اجتماعية؟ أم أنها تعني سنّة عقائدية؟ نحن نلاحظ هنا جزم ابن تيمية وتلاميذه بكونها سنّة عقائدية! ولكن هذا الجزم لا يكفي أمام طرح احتماليات السياق الكاشف الذي ساق فيه ابن مسعود مقولته تلك ودعته الظروف الحقيقية إلى قولها، دعماً منه لطريقة قديمة رأى ابن مسعود بداية الانحراف فيها، فقال مقولته تلك داعياً إلى اتباع من قد مات، بالإضافة إلى أن عملية (التمذهب) والاختلاف قبل سنة ٣٢هـ لم تكن قد حصلت بعد، وأن الأحداث المفصلية الكبرى التي قسمت المسلمين إلى عدة فرق أيضاً لم تحصل بعد، وتقريباً لم يكن الإسلام إلا كتلة واحدة في مستوى العقائد والأفكار، فما هي تلك (السنّة) التي كان يقصدها عبدالله بن مسعود؟ وهل حصل اختلاف (عقدي) بين الصحابة؟ ولم لا تكون دلالة (السنّة) دلالة (لغوية) أي لتعني (الطريقة والسلوك)، لا دلالة اصطلاحية قد تمّ فيما بعد اختزالها لتؤدي المفهوم (المذهبي) تحديداً.

أنا لا أقوم بمهمّة نقدية هنا حيث وجوب استحضار الأدوات النقدية

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج٤ ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

الخاصة التي ليست من من مهام هذا البحث، لكني أطرح التساؤلات المشروعة حول بعض المفاهيم بطريقة سريعة، فنلاحظ كذلك أن مقولة ابن مسعود تتضمن أيضاً، بالإضافة إلى طرح احتماليات الدلالات المتعددة للسياق، تضمنت إشارة في غاية الأهمية، وهي إشارته إلى أن ((أصحاب محمد)) كانوا كما قال: ((... وأقلها تكلفاً...)) أي أن الرعيل الأول من جيل صدر الإسلام كانوا أقلّ في مسألة (التغوّل) والتعمّق الذي ظهر عند غيرهم في عصور لاحقة. يتسق قول ابن مسعود مع قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلاَّ غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا، ...))[1]، وبجمع القولين (قول ابن مسعود، وقول النبي صلى الله عليه وسلم) سنلاحظ الصورة الكاملة وربما الأدق عن معنى (السنّة) التي كانت دارجة عند الرعيل الأول، برغم أن أهل الحديث يفسرون هذا الحديث (لن يشادّ هذا الدين...) بمعنى المشادّة في العبادات؛ كون أن هناك حديث آخر يدعم هذا التوجيه والتفسير، ومن هنا استطاعوا أن يحسموا الاستدلال بهذا الحديث، وصرف مدلوله، وأنه خاص بالعبادات، وليس في العقائد[2].

خلاصة هذا المحور، هو أن هناك زيادة عنّت لابن تيمية في فهم المراد من مسألة التسنن بسنّة الرعيل الأول، ومن ثمّ رسمها وتحديد معالمها، ثم حسم مؤطراتها وتقريرها كحقائق ثابتة. وهذه الزيادة حتماً ستظهر في مواضع أخرى تالية، كان هذا المحور أحدها.

* ومما زادت السلفية به (فهماً) على القرآن نفسه، في مسألة الموقف من أهل الكتاب، وخصوصاً زواج المسلم بالكتابية،

---

(١) صحيح البخاري، الحديث رقم (٣٩).

(٢) انظر المصدر نفسه، الحديث نفسه رقم (٣٩) وتعليق: مصطفى البغا.

وأكل المسلم لذبيحة الكتابي، ومع أن الآية القرآنية واضحة: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[1]، إلا أننا نجد نوعاً من التعقيد الذي ينقله ابن القيم (ت ٧٥١هـ) تلميذ ابن تيمية، فهو يورد في كتابه (أحكام أهل الذمة) أكثر من عشرين وجهاً تفصيلياً فيمن هم أهل الكتاب، من حيث: من دخل منهم في الديانة قبل مجيء الإسلام أو بعده، أو قبل نزول الآيات السابقة أو بعدها، أو من ارتد عن الإسلام ودخل في دين أهل الكتاب، وهكذا، من هذه الطرق التي تبالغ في تعقّب مدلول آية واضحة وصريحة. يمكن لنا اعتبار هذا النوع من التعقب والتفصيل المملّ في أوجه الدلالة القرآنية التي جاءت بشكل مباشر ولم تفصّل، أنه نوع من الزيادة في الفهم، وبرغم أن ابن القيم قد استرشد برأي الشافعي الذي حسم المسالة ولم ينزلق كما انزلق من وصفهم ابن القيم بقوله ((المنازعون له))[2] أي للشافعي، إلا أنه فصّل في ذكر كلام أولئك المنازعين الذين استرشدوا برأي ابن عمر الذي قال: ((لا أعلم من الإشراك شيئاً أكبر من أن تقول المرأة ربها عيسى..))[3] في هذا الاسترشاد برأي ابن عمر نلاحظ ذلك (التغوّل) في الفهم بزيادة على ما في الآية المباشرة والصريحة، وسبب ذلك بطبيعة الحال: محاولة التقريب بين

(١) المائدة آية (٥).

(٢) أحكام أهل الذمة، لابن القيم، تحقيق: يوسف البكري وشاكر العاروري، ج١ ص ١٩٤، دار رمادى بالدمام ط١، ١٤١٨هـ.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الطلاق، حديث: ٥٢٨٥.

واقعية الآية وبين تلك التربية التي تأسس عليها الوعي بالمخالف وخصوصاً إذا كان ممن يطلق عليهم (أهل الكتاب)، والمشكلة أن ادّعاءات الاتّباع الملتزم بالنصوص لم تصمد هنا، وكأنه حصل شيء من الانسجام مع (رأي) لابن عمر، أكثر مما كان الانسجام مع (آية) صريحة. ولكن من أين جاء كل هذا التغوّل؟ قال ابن القيم في أحكام أهل الذمة:

((قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ: سَأَلْتُ أَبِي عَنِ الْمُسْلِمِ يَتَزَوَّجُ النَّصْرَانِيَّةَ، أَوِ الْيَهُودِيَّةَ؟ فَقَالَ: مَا أُحِبُّ أَنْ يَفْعَلَ ذَلِكَ))[1] أي أن أحمد بن حنبل نفسه كان يكره ذلك.

وسنلاحظ في المبحث القادم بعنوان (الوهابية) كيف أنها اختارت هي أيضاً هذا المنحى في الفهم، برغم الزعم (الالتزامي) باقتصار الاستدلال على الكتاب والسنة، إلا أننا نجد أنه تم الميل هنا إلى رأي ابن عمر، كون أن موقفه هنا كان الأقرب إلى ذلك المزاج وتلك التربية الرافضة للآخر المختلف.

وإنصافاً للسلفية، وللوهابية أيضاً، فإن هذا الرأي هو رأي الشيعة الإمامية كذلك نقلاً عن الإمام علي (ع) الذي يرى أن نصارى العرب (بني تغلب) تحديداً، ليس لهم من دينهم إلا شرب الخمر، بحسب ما ذكره ابن القيم[2]، ولم أقف على تلك المسألة عند الشيعة الإمامية، إلا أنه في حالة صحّة نسبتها ـ كما قال ابن القيم ـ فإنه يمكننا القول: إن الشيعة قد انسجمت آراؤهم مع رأي عمر بن الخطاب الذي كره زواج عدد من الصحابة بالكتابيات، بحسب ابن القيّم أيضاً، ولكن لم يحدد

---

(١) أحكام أهل الذمة، لابن القيم، سبقت الإشارة إليه، ج٢ ص ٧٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ج١ ص ٢٢٣.

المصدر هل هنّ من الكتابيات العربيات أم غير ذلك، فحثّهم عمر على الطلاق، في حين أن حذيفة الذي كان أحدهم قد امتنع عن الطلاق، وتجادل مع عمر، فسأل حذيفةُ عمرَ: تشهد أنها حرام؟ فلم يزد عمر بقوله: هي جمرة. فلم يطلق حذيفة[1].

الخلاصة هنا.. هي الاستفسار عن مبدأ (الاستدلال) المباشر من الكتاب والسنّة، فأين ذهبت تلك المزايدة على (الاقتصار) على الكتاب والسنّة، وترك (الرأي)؟ أليس قول ابن عمر، وموقف أبيه عمر نفسه في تلك الحالة يعتبر نوعاً من (الرأي)؟ فلم حاربوا أبا حنيفة على آرائه؟

* ومما زادت به السلفية، وظهرت لديهم لاحقاً في مفاهيم (الولاء والبراء) قضية (موادة الكفار) وهنا يجب التنبيه أننا نتحدث عن (موادة) وليس (موالاة) حيث إن لها شأن آخر. يقول ابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم:

((والموادة: وإن كانت متعلقة بالقلب، لكن المخالفة في الظاهر أعون على مقاطعة الكافرين ومباينتهم ومشاركتهم في الظاهر إن لم تكن ذريعة أو سببا قريبا أو بعيداً إلى نوع ما من الموالاة والموادة، فليس فيها مصلحة المقاطعة والمباينة مع أنها تدعو إلى نوع ما من المواصلة ـ كما توجبه الطبيعة وتدل عليه العادة ـ ولهذا كان السلف رضي الله عنهم يستدلون بهذه الآيات على ترك الاستعانة بهم في الولايات))[2].

نلاحظ هنا كميّة الحث على عدم (الموادّة) أي الحث على الكراهية،

---

(١) المصدر نفسه، ج ٢ ص ٧٩٦.

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية، تحقيق: ناصر العقل، ج١ ص ١٨٣ ـ ١٨٤، دار عالم الكتب ـ بيروت، ط٧، ١٤١٧هـ.

وذلك بحجة أنها أعون على مقاطعتهم ومباينتهم. قد نقول إن هذه هي جذور الوعي السلفي بغير المسلمين، وأن هذه الصياغة لمفاهيم الولاء والبراء قد أنتجت لاحقاً تيارات العنف التي ترفع هكذا شعارات وأفكار. مثار النقد البسيط هنا، ومع تطور الأخلاق الإنسانية اليوم ومظاهر التواصل الحضاري بين الشعوب، هو في طرح استفهامات من نوع: كيف يمكن لنا تسويق الدين الإسلامي بهذه النسخة من الفهم المزهوّ بذاته والنافي لغيره؟ وكذلك: كيف لنا أن نقنع غير المسلم بهذا الدين وهو يرى هذه النسخة المحرّضة على الكراهية؟

وهذا الذي يوقع السلفيين ـ وخصوصاً في المملكة ـ اليوم في مطبات (عويصة)، فلا هم قادرون على نقد أفكار ابن تيمية أو الرعيل الأول من (السلف)، وفي ذات الوقت هم ـ منذ أحداث سبتمبر ـ يحاولون أن يرسموا صورة أكثر إشراقاً عن تراثهم (السلفي) في مسائل الموقف من غير المسلمين، ومفاهيم الولاء والبراء. هذا التراث نفسه الذي سوّقته القاعدة لاحقاً وحاججت به، مستفيدةً من مادّته الجاهزة في صياغة موقفها الفاعل على الأرض.

* ومما زادت به السلفية، حتى على الآباء الحنابلة، ما ذكرنا في موضع سابق في مسألة التبرك وتقبيل المواضع، ومخالفتهم ابن حنبل نفسه في قضايا التبرك. يقول عبدالله بن أحمد بن حنبل راوياً عن أبيه:
((٣٢٤٣ ـ سَأَلته عَن الرجل يمس مِنْبَر النَّبِيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ويتبرك بمسه ويقبله وَيفْعل بالقبر مثل ذَلِك أَو نَحْو هَذَا يُرِيد بذلك التَّقَرُّب إِلَى الله جلّ وَعز فَقَالَ لاَ بَأْس بذلك))[١].

---

(١) العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، ج٢ ص ٤٩٢ حديث رقم ٣٢٤٣، دار الخاني ـ الرياض، ط٢، ١٤٢٢هـ.

في حين أن ابن تيمية يقول:

((وأما التمسح بالقبر ـ أي قبر كان ـ وتقبيله، وتمريغ الخد عليه فمنهي عنه باتفاق المسلمين، ولو كان ذلك من قبور الأنبياء، ولم يفعل هذا أحد من سلف الأمة وأئمتها، بل هذا من الشرك))[1].

فهذه الزيادة الواضحة من ابن تيمية، حتى على المذهب، يمكنها أن تضفي على مشروعه جاذبية أكثر؛ كونها تزايد وتبالغ في تنقية السلوك الديني، وتربطه أكثر بمفاهيم التوحيد، وبالتالي سيخرج السلفي المتّبع كما لو أنه أنقى دينياً وعقدياً وأكثر كمالاً وفضلاً، حتى لو كان المفضول هنا هو أحمد بن حنبل نفسه، إمام المذهب وشيخ الطريقة الأولى. هذا هو ما أعطى للسلفية جاذبية خاصة في كونها تسوّق نفسها أنها عبارة عن آلة تنقية ضرورية يحتاج إليها الدين في كل زمن.

أدوات الفهم والاستنباط تلك قد جعلت الشيخ الألباني، فيما بعد، يرى ضرورة إخراج القبر النبوي من المسجد، أو هدم القبّة الشريفة، كما صرّح بذلك كلّ من الشيخين ابن باز وابن عثيمين، في آراء لهم مشهورة ومنتشرة، وهذه أيضاً إحدى أهم صور التميّز السلفي عن بقية المسلمين، فبذلك سيظهرون كحراس على مفاهيم العقيدة، ولو على حساب إحدى أهم الأيقونات الدينية عند أتباع الدين الإسلامي في أنحاء الأرض عبر التاريخ، وهي القبر النبوي الشريف.

حين نحاول أن نجد تفسيراً لكل هذا الاهتمام (العقدي) عند السلفية، فسنجد أن الأمر ببساطة هو أن هذا الاشتغال بالعقيدة عبارة عن

---

(١) حكم زيارة القبور والاستنجاد بالمقبور، ابن تيمية، ص ٥٤، دار طيبة ـ الرياض، بدون تاريخ طبع.

(بضاعة) دائمة لا تنضب، فالقرآن والسنّة يحملان كمّاً هائلاً من التراث العقائدي الموجّه ضد الشرك (الوثنية بشكلها التقليدي والواضح)، إلا أن السلفيين بإمكانهم الاستفادة من هذا التراث عبر إسقاطه على مختلف الأمثلة الماثلة على الأرض؛ بهدف الوصول إلى تمييز الذات، وإلصاق المعنى الشركي بالآخرين المختلفين فهماً ومسلكاً؛ كل ذلك من أجل احتكار مفهوم التوحيد، واحتوائه، وإلصاقه بالذات، وبالتالي نفيه عن الآخرين الذين يشتركون في قول: لا إله إلا الله محمد رسول الله.

التربية في المنظومة السلفية:

يقول الشيخ الألباني (١٩١٤ ـ ١٩٩٩ م): مشكلة المسلمين في عقائدهم، ومشكلة السلفيين في أخلاقهم. ويقول أيضاً: سعينا في التصفية (تصفية العقيدة)، وأهملنا التربية[١].

نلاحظ أن الألباني بمقولته تلك قد لخّص خلاصة الحالة السلفية، فهو من جهة يرى أن مشكلة المسلمين في عقائدهم كما يقول، وهنا لم يخرج عن الرؤية السلفية التقليدية، ومن جهة أخرى يرى أن للسلفيين أنفسهم مشكلة خاصة، وهي الأخلاق التي يتعاملون بها مع مخالفيهم. وقد تعرض الألباني نفسه إلى مواقف ثابتة من هذا النوع من رفاق (سلفيين)؛ فكان رأيه ذاك خلاصة التعبير عن الحالة. وسيأتي معنا في المبحث القادم ذكر بعض ما جرى بينه وبين خصومه من علماء المملكة.

التأسيس الأخلاقي عند السلفيين بدأ تاريخياً منذ الحنابلة في بغداد، وقد رأينا في موضع سابق كيف كان أسلوبهم في إنكار المنكرات،

---

(١) لم نجد مرجعاً ثابتاً لتلك المقولة، إلا أنها متداولة ومنتشرة، والأغلب أنها قيلت في مناسبة ما بخصوص الحديث عن إحدى الفرق المنتسبة للسلفية.

وكيف كانوا يتدخلون في خصوصيات الناس تحت ذريعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا ما قد لا يوجد ـ تقريباً ـ في بقية المذاهب، حيث الزهو بالذات (المستمسكة) بالفهم (الصحيح) للتديّن. يمكننا القول إن هذا الزهو والنرجسية التي يرى بها السلفيون أنفسهم قد أنتجت لديهم كل تلك الثقة المفرطة بالذات إلى درجة إلغاء كل مخالف تقريباً، أو النظر إليه بمنظار الانتقاص العقدي والإيماني؛ مما يحمل السلفي لاحقاً على تسويغ أي سلوك ضد ذلك المخالف؛ انطلاقاً من كونه سلوكاً ذا محرّك ديني أو عقدي أو إيماني. وفي النهاية، حتى لو حصل هناك خطأ ما، وتم الاعتراف بكونه خطأ، فسيكون من قبيل خطأ (المجتهد) المأجور.

ولاحقاً قد تم تأسيس الوعي السلفي على أولويات معينة، عقائدية غالباً، مع إهمال واضح في جوانب التربية والتزكية الروحية؛ وربما كان هذا هروباً أو نفوراً من طرق الصوفية في تلك التربية أو التزكية، فتم تجاهل هذا المنحى تماماً. أقول ربما، وليس جزماً، إلا أن المؤكد هو أن هناك إهمال واضح في بنية المنظومة السلفية في مسائل التربية وتزكية النفس. وسنلاحظ بعض النماذج التي أسست الوعي السلفي بأولويات الأشياء، مثل: أن الزاني أو شارب الخمر أخف ضرراً من صاحب البدعة. يقول ابن تيمية تحت عنوان: بيان أن أهل البدع شرّ من أهل المعاصي:

((ثُمَّ إنَّ أَهْلَ الْمَعَاصِي ذُنُوبُهُمْ فِعْلُ بَعْضِ مَا نُهُوا عَنْهُ: مِنْ سَرِقَةٍ أَوْ زِنًا أَوْ شُرْبِ خَمْرٍ أَوْ أَكْلِ مَالٍ بِالْبَاطِلِ. وَأَهْلُ الْبِدَعِ ذُنُوبُهُمْ تَرْكُ مَا أُمِرُوا بِهِ مِنْ اتِّبَاعِ السُّنَّةِ وَجَمَاعَةِ الْمُؤْمِنِينَ))[1].

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج٢٠ ص ١٠٤.

وبرغم أن ابن تيمية في موضعه ذاك، ومواضع أخرى قد ضمّن طوائف كثيرة من المسلمين في مفهوم (أهل البدع) إلا أن الخطورة اليوم هي استمرار السلفيين في إسقاط مفهوم (الابتداع) على أي مخالف لهم. وعليه.. فإنه ـ وبحسب تلك المرجعية التي يُسترشد بها ـ فيمكن للسلفي اليوم أن يجعل زانياً أو شارباً للخمر أو حتى قاتلاً أفضل وأقلّ ضرراً من أحد العبّاد الصالحين الذين يقيمون الاحتفال بالمولد النبوي مثلاً، أو من شيخٍ طاعن في السن ينتمي لجماعة التبليغ مثلاً! هذا التزييف الذي يصنعه الوعي السلفي يؤسس لتشكيل أخلاقي يضع اعتبارات العقيدة (بحسب الفهم السلفي طبعاً) فوق أي اعتبار إنساني أو أخلاقي.

ويتابع ابن تيمية بقوله ((قِيلَ لِأَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ: الرَّجُلُ يَصُومُ وَيُصَلِّي وَيَعْتَكِفُ أَحَبُّ إلَيْك أَوْ يَتَكَلَّمُ فِي أَهْلِ الْبِدَعِ؟ فَقَالَ: (إذَا قَامَ وَصَلَّى وَاعْتَكَفَ فَإِنَّمَا هُوَ لِنَفْسِهِ وَإِذَا تَكَلَّمَ فِي أَهْلِ الْبِدَعِ فَإِنَّمَا هُوَ لِلْمُسْلِمِينَ هَذَا أَفْضَلُ). فَبَيَّنَ أَنَّ نَفْعَ هَذَا عَامٌّ لِلْمُسْلِمِينَ فِي دِينِهِمْ مِنْ جِنْسِ الْجِهَادِ في سبيل الله؛ إذْ تطهير سبيل الله وشرعته ومنهاجه ودفع بغي هؤلاء وعدوانهم على ذلك واجب على الكفاية باتفاق المسلمين...))[1].

وإذا كان مقصود الرعيل الأول من السلفيين أو الحنابلة الأوائل يمكن أن يُدّعى بأنه كان واضحاً فيمن يعتبرونهم من أهل البدع من معاصريهم، إلا أن المدرسة السلفية عموماً لن يكون لها سقف محدد وثابت كما رسمه الآباء المؤسسون في ضبط آليات إسقاط مفاهيم البدعة على المخالفين، بل كما حصل في عصور لاحقة توسّعت بعض التيارات السلفية في رفع سقف البدعة وإدخال الخصوم المختلفين في هذا المفهوم، وما يتبعه ـ بحسب مقررات الآباء الأوائل ـ من مترتبات،

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ج ٢٨ ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

بحيث يمكن الإساءة لهؤلاء المبتدعة، والإغلاظ عليهم؛ كون أن الزناة والقتلة أهون شرّاً منهم، تماماً كما حصل بين (الجاميين) وبقية جماعات الصحوة، كما سيأتي في حينه.

وهذا ما دفع بالألباني ليعلن باعتراف مرير: سعينا في التصفية، وأهملنا التربية.

الحقيقة أن هناك نمط تربوي وأخلاقي قد بثّه ابن تيمية في تلامذته، فهو يقول ناقلاً عن الفضيل: ((مَنْ انْتَهَرَ صَاحِبَ بِدْعَةٍ مَلأَ اللَّهُ قَلْبَهُ أَمْنًا وَإِيمَانًا)) وَقَوْلُهُ: ((مَنْ وَقَّرَ صَاحِبَ بِدْعَةٍ أَعَانَ عَلَى هَدْمِ الْإِسْلَامِ))[1].

حين يتم إسقاط معاني البدعة في كل مرحلة زمنية، فهذا يعني أن من يسيء الأدب إلى شيخ جليل بحجّة البدعة فهو مأجور على إساءته وسيملأ الله قلبه إيماناً وأمناً! بل إن من يوقّر شيخاً جليلاً قد بلغ الثمانين مثلاً، ولكنه يحتفل بالمولد النبوي أو يجهر بالبسملة في الصلاة، فإن من يوقّر ذلك المسنّ الصالح، فإنما هو يعين على هدم الإسلام!!

هذه خلاصة البثّ التربوي السلفي كما رأينا، ولذا فإن ما نشاهده اليوم من سلوكيات سلفية، فإنما لها جذورها التشريعية التي قد تمت زراعتها في الوجدان السلفي عبر الأجيال.

حين نأتي إلى التديّن السعودي، سنجد أنه متأثر بهذا التنميط من التربية على جملة من المحددات العقدية دونما أي تركيز على أخلاقيات التعايش المشترك والتعامل السلوكي الحضاري، أو التزكية الروحية، أو تنشئة السجايا، أو تعهّد النفس بالتنمية الروحية وبناء الذات. وهذا بالضبط ما يفسر فساد مخرجات التعليم العام، والتي تعمل بتركيز مطلق

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية ج ١٨ ص ٣٤٦.

على البثّ الوعظي (المثبّط)، والعقدي (المحرّض)، مع إهمال واضح للمسائل التربوية الأكثر فعالية في صناعة إنسان متحضر مهيأ للتعايش، والإنتاجية، والإقبال على الحياة، والتفكير الحرّ.

مآلات الحالة السلفية المعاصرة:

اعتبرنا أن الحاضنة السلفية هي (الأم) وهي أهمّ ما يمكن التركيز عليه عند دراسة الوعي الديني السعودي، وذلك قبل دراسة الوعي الوهابي الذي درج الكثيرون على إطلاقه عنواناً للتدين السعودي. فرحلة فهم الحكاية السلفية ستساعد حتماً في فهم الحكاية الدينية السعودية عموما، ولهذا فيجب تصحيح بعض المقولات التي سارت بها الركبان، مثل مقولة (الفقه البدوي) أو (فقه الصحراء)، فهذه المقولة ليست دقيقة أبداً في وصف الحالة الدينية السعودية؛ وذلك أن منشأ تلك الحالة الدينية، وذلك الفهم الغليظ للتديّن كان ـ كما عرفنا ـ في بغداد كنقطة انطلاق، ثم دمشق كنقطة انعطاف. ولاحقاً تم استيراد هذا المنهج إلى نجد وسط جزيرة العرب، ولكن بعد قرون من تراكم تلك المدوّنة (عقديّاً وفقهياً) حتى تم بناؤها، فأصبحت جاهزةً للإنتاج والتوزيع في أي مكان من العالم، فكانت الصحراء إحدى محطاته التي مرّ بها وحطّ بها رحاله، وليست التي نبت منها وأثمر أول مرّة.

إن السلفية ـ كما وصفها رول ميير ـ: هي حركة عابرة للقوميات[1]، وهذا التعبير صحيح على الأقل بداية من القرن الثامن عشر الميلادي، وقبل أن يبدأ محمد بن عبدالوهاب ((وهابيته)) في نجد، فقد بدأ شاه

---

(١) السلفية العالمية، مقدمة رول ميير، ص ٩ تحرير رول ميير، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٤ م.

وليّ الله دهلوي (١٧٠٣ ـ ١٧٦٢ م) دعوته في الهند إلى إحياء منهج أهل الحديث[1] واستمرّت حركته في إنتاج السلفيّين في الهند وباكستان، وبشكل مستقلّ تماماً ومنفصل عن الحوزة السلفية (السعودية) التي لم تكن قد بدأت آنذاك.

بعد ذلك، ومع نهاية القرن العشرين، يمكننا القول إن المملكة العربية السعودية قد حازت على احتكار مرجعية السلفية في العالم الإسلامي، كمرجعية حاضنة وداعمة أيضاً، ساهمت فترة الطفرة النفطية في ذلك الدعم أيضاً، كما ساهمت الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة في تشكيل (كعبة) سلفية مثّلت المعمل النابض الذي لا يتوقف عن إنتاج المزيد من العناصر السلفية من كافة أنحاء العالم الإسلامي، والذين سينتشرون لاحقاً في بلدانهم. وهكذا ساعدت هذه الجامعة، وساعد الدعم السعودي الحركاتِ السلفيةَ في أنحاء العالم، مع الوجود الأصيل لهم في بلدانهم، ولكن حصل الصقل والإشراف السلفي (السعودي) الذي ختم بخاتمه الخاص على كافة السلفية في أنحاء العالم اليوم.

نخلص في نهاية تقييم هذه الحاضنة السلفية إلى أنها:

ـ ليست (جزيريّة) المنشأ والولادة أي لم تنشأ أو تخرج من جزيرة العرب، وإنما وفدت إليها من الحواضر العربية، وهي هنا (بغداد ودمشق) اللتان كانتا نابضتين بالحركات والتيارات المذهبية والفكرية قديماً وحديثاً. ومن المعروف أن أهل الجزيرة العربية وأهل نجد خصوصاً قد قاوموا هذه السلفية التي أراد باعثها محمد بن

---

(١) المصدر نفسه، تحت عنوان (السلفية في باكستان حركة أهل الحديث)، ورقة عمل مريم أبو الذهب، ص ١٨٣.

عبدالوهاب إقرارها وتعميمها، ثمّ تحقق له ذلك، كما سيأتي لاحقاً. إلا أنه يمكننا القول إن الجزيرة العربية، أو نجد، أو الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة قد أصبحت اليوم هي الأم المرضعة لهذه الأيديولوجية، أو بما يمكننا وصفها بالحوزة العلمية الحاضنة لها.

ـ أن هذه (السلفية) تمتلك عناصر الجذب الخاصة بها بما تسوّقه من إعلانات الاتّباع النقي والفهم الصافي للعقيدة ولمفاهيم الدين الإسلامي بشكل عام، وفق آليات محددة صيغت ولا تزال تصاغ بحسب الموقف الضدّي من الفرق الأخرى. بمعنى أنها تقوم ـ في أغلب مظاهر بنيتها الأيديولوجية ـ على الموقف النقيض من الفرق الأخرى سواء السنّية، كالأشاعرة والمتصوفة والزيدية، أو الفرق الإسلامية الأخرى، كالشيعة والمعتزلة وغيرهم. وهكذا لاحظنا في أكثر من مثال أن الكثير من المعتقدات السلفية قد رُصفت بعناية متعمدة؛ بهدف تقديمها كموقف (تصحيحي) ضدّ أي مذهب آخر. هذا الأمر يعطي الحركة السلفية صبغة (ثورية) تحررية، حيث سيضعها في مواضع الزعم (الإصلاحي) دائماً. وبناءً عليه.. فتنجح غالباً في تسويق نفسها كحركة إصلاحية / ثورية؛ نشأت لأهداف إصلاح الأوضاع القائمة.

ـ أنها تقدّم جملة من (المزايدات) المتشددة في الفهم من أجل ذات التسويق الذي تحدثنا عنه، وبالتالي تعطيها تلك المزايدة أو التغوّل في الفهم مصداقية أكثر عند الأتباع، حيث يسهل تمرير الكثير من دعاية الادّعاء (الالتزامي) المباشر من المصدرين: الكتاب والسنة، بصرف النظر عن فعاليّة الأدوات المستخدمة في الاستنباط، أو

نجاح تلك الأدوات في الإسقاط الصحيح على الوقائع والأشخاص والأحداث.

- كذلك رأينا أن من صور ضمور التربية الروحية والأخلاقية في المنظومة السلفية هو الانكفاء والانطواء على تقرير مسائل العقيدة مع إهمال لبقية الجوانب الروحية في بناء النفس والأخلاق، أو في مبادئ الحوار، أو في أدب الاختلاف، وهذا انعكس طبعاً، بما يحمله المشروع العقدي أيضاً من روح نرجسية معجبة بالذات (المتّبعة لفهم السلف)، انعكس على طريقة أخلاقيات التعايش والحوار التي ظهرت السلفية فيها بمظهر سلبي جداً. كان لهذا الأمر أثره اللاحق في بناء وتشكيل هوية المتديّن السعودي الذي يهمّنا أكثر في موضوع هذه الدراسة.

- رأينا أيضاً أن هناك انعطافات تاريخية في المسيرة السلفية، بدءاً من الحنابلة ببغداد، وكيف أنه قد تمّ تطوير المذهب على يد ابن تيمية، وما أضافه في تقسيمات التوحيد التي ستصبح لاحقاً لعبة ممتازة لإسقاط ثنائية (الشرك والتوحيد) بحسب الحالة القائمة على الأرض. هذه اللعبة نفسها قد استفاد منها لاحقاً محمد بن عبدالوهاب في مشروعه السياسي.

وأخيراً.. فمن المهمّ أيضاً تقرير التدرج التفريعي التالي؛ وذلك لفهم حركية الصورة النهائية:

أهل الحديث أنتجوا الحنابلة، والحنابلة أنتجوا السلفية، والسلفية أنتجت الوهابية. ولكن سيظهر الآن أن هناك انقلاب دموي قادته الوهابية على الحاضنة الحنبلية نفسها، معلنةً الانعطاف الحنبلي الأخير الذي تقررت صياغته بالسيف والدم.

(الفصل الثاني: الوهابية)

الأيقونة الثانية من أيقونات التدين السعودي، والحاضنة المستقلّة على الأرض، بما اكتسبته هي الأخرى من منعطفات صقلت شكلها النهائي. وفي هذا الموضع أيضاً لن نكرر أقوال خصوم الوهابية ولا مناصريها. وأعتقد أن هذا ليس مهمّا الآن، إنما المهم هو محاولة اكتشاف عناصر التأثير والتأثر، وتقديم مقاربات كاشفة للوصول إلى فهم العقل الديني السعودي، تماماً كما التزمنا بهذا المنحى كمنهج لهذه الدراسة.

حالة نجد قبل قيام الدعوة الوهابية:

كانت نجد ـ كما ذكرنا في موضع سابق ـ إحدى محطات تنقّل المذهب الحنبلي، وبالإضافة إلى الحنابلة كان هناك وجود لبعض الحنفية والمالكية والشوافع، إلا أن السيادة الأكثر انتشاراً كانت للحنابلة[1]. وقد كانت هناك رحلات علمية لشخصيات نجدية خلال قرون عديدة، كما يذكر صاحب (الجوهر المنضد في طبقات متأخري

---

(١) علماء نجد خلال ثمانية قرون، عبدالله البسام، ج١ ص١٩، دار العاصمة ـ الرياض، ط٢، ١٤١٩هـ.

أصحاب أحمد) الذي ترجم لأحد الشخصيات النجدية الحنبلية وهو: أحمد بن يحيى التميمي/ أحمد النجدي (ت٩٤٨هـ)[١]. وفي ذلك دلالة على الحركة العلمية، من وإلى نجد، قبل دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب ربما بزمن طويل. وهذه إشارة مهمّة جداً، حيث أن المذهب الحنبلي كان سائداً في نجد قبيل الدعوة الوهابية بقرون عديدة، فعلام يشير هذا؟

لا يمكننا ونحن نتناول الوهابية أن نغفل أهم المصادر الحديثة التي شكّلت ثورةً فكرية في الوعي بالوهابية تاريخياً، وهي الدراسة التي قدّمها الدكتور خالد الدخيّل عن الوهابية في نجد وتحليلها السياسي والتاريخي. ففي كتابه (الوهابية بين الشرك وتصدّع القبيلة) توصّل الدكتور الدخيل إلى أن ظاهرة (الشرك) لم تكن وفق الصورة المرسومة كحقيقة تاريخية كما جاءت في الرواية الرسمية والدينية في مجتمع (حنبلي) في الأساس. واستشهد بجملة عناصر تحليلية، توصّل من خلالها إلى أن الادّعاء الوهابي بوجود (الشرك) في نجد بالمفهوم التقليدي للشرك، لم يكن حقيقياً[٢]؛ وذلك لخلوّ نجد - قبيل الدعوة - من أي مظاهر للشرك (المؤسسي) - كما وصفه اصطلاحا - والذي يتمثّل في صورة مؤسسات تُعنى بالأضرحة والقباب وتعهّد تلك المظاهر بالرعاية، وإنما كانت هناك بعض الصور الشركية (الفردية) التي لم يخلُ منها عصر من العصور، بما في ذلك العصور اللاحقة للدعوة الوهابية. توصّل الدكتور الدخيل إلى نتائج مذهلة، تدحض - بالأدلة - الرواية

(١) الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد، ابن المبرّد، تحقيق: عبدالرحمن سليمان العثيمين، ص١١٣ مكتبة العبيكان، ط١، ١٤٢١هـ.
(٢) الوهابية بين الشرك وتصدع القبيلة، د.خالد الدخيل، ص١٥٢ - ١٥٩.

التقليدية التي سوّقت الصورة المرسومة عن مظاهر شركية كانت شائعة في منطقة نجد، والجزيرة العربية، ومن بين المؤشرات التي قدّمها الدكتور الدخيل ما يلي:

- أن العلماء الذين عارضوا دعوة محمد بن عبدالوهاب كانوا علماء حنابلة في الأصول والفروع. كما أن البيئة نفسها كانت بيئة حنبلية. وهذا يعني انعدام المرجعية الدينية والفقهية لظاهرة (الشرك) المقصودة نفسها التي كانت موجودة بشكل طبيعي خارج الجزيرة العربية[١].
- أن كل المصادر التاريخية النجدية التي كُتبت قبل الدعوة الوهابية لم تكن تشير إلى أمثلة (شركية) حقيقية كانت قائمة في حواضر نجد. كما يورد أمثلة على وجود مصادر علمية خلت من الإشارة إلى أي وجود تاريخي للشرك، كمجموع الشيخ أحمد المنقور(ت ١١٢٥هـ): (الفواكه العديدة في المسائل المفيدة)، ويقول الدخيل عنه: ((... وهو كتاب ضخم، من مجلدين، سجّل فيه المؤلف فتاوى علماء عصره، وخاصة آراء شيخه، قاضي الرياض عبدالله بن ذهلان. لم يرد في هذا المجموع سؤال واحد أو ملاحظة أو فائدة عن الشرك. ولا يمكن أن يعني غياب موضوع الشرك عن المصادر المحلية إلا شيئاً واحداً، وهو أن [الشرك المؤسساتي] إما أنه لم يكن موجوداً أصلاً أو أن وجوده في أحسن الأحوال لم يصل في حجمه وأهميته إلى درجة تبرر النظر إليه على أنه كان ظاهرة متفشية تستحق من مؤلفي تلك المصادر ملاحظتها وتسجيلها للتاريخ...))[٢].

---

(١) المصدر نفسه، ص١٥٤.
(٢) المصدر نفسه، ص١٥٥ ـ ١٥٦.

ـ أن كل الأمثلة التي أوردها الشيخ محمد بن عبدالوهاب عن الشرك كانت خارج نجد، ولم يذكر إلا أمثلة محدودة كانت في منطقة العارض لأشخاص غير معروفين تاريخياً. ولم يرد ذكرهم إلا عند الشيخ، ولاحقاً عند ابن غنام / مؤرخ الدعوة الوهابية[1].

هذه المؤشرات التي قدّمها الدكتور الدخيل، بذكاء يشكر عليه؛ من أجل التحقيق التاريخي الذي يجب ألا يكتفي بالرواية الوهابية نفسها، والذي كُتب أيضاً بطريقة تحليلية أكثر فائدة من الكتابات التقليدية لخصوم الوهابية، هذه المؤشرات سوف تفسّر لنا ذات النقطة التي أشرنا إليها سابقاً في (نظرية المزايدة والتغوّل) كما عند السلفية، وماذا زادت به عن الحنابلة، حيث انتقل الصراع الآن إلى واحات نجد في وسط الجزيرة العربية، حيث سيقوم الوهابيون بالمزايدة على (فهم العقيدة) السلفية (الصحيحة) وسيصححون الحالة (الحنبلية) غير الكافية في نجد، وبذلك يمكن استخدام ذات اللعبة التي استخدمها ابن تيمية وقدّم (مشروعه) على أنه المثال النقي والصافي عبر تقسيمات التوحيد الثلاثة. ولن نتفاجأ حين نرى أن أولى أبواب (كتاب التوحيد) لمحمد بن عبدالوهاب هو باب (فضل التوحيد) وفيه يستمر في ذات التقسيمات الثلاثة[2] التي ستمكنه لاحقاً من حشر خصومه في خانة (المشركين) ومن ثمّ شرعنة قتالهم.

وحين نأتي لنحاول اكتشاف السرّ في كل هذه (البروباغاندا) الوهابية من مفاهيم (الشرك) سنجد أنها باختصار شديد هو ذاته الجدل (السلفي ـ

(١) المصدر نفسه، ص١٥٦.

(٢) انظر: القول السديد في شرح كتاب التوحيد، عبدالرحمن السعدي، تحقيق: صبري سلامة شاهين، ص٤٠، ط٢، ١٤٣٠هـ.

السنّي) من (أشعري وشافعي وغيره)، هذا الجدل المذهبي داخل الطائفة السنّية الواحدة اشتعل كثيراً في جبهات كثيرة، منذ الحنابلة مع الشوافع ببغداد، مروراً بابن تيمية وموقفه من الأشاعرة، وصولاً إلى ابن عبدالوهاب وموقفه من الحنابلة من قومه. هذا كله على مستوى الطائفة الواحدة، ولاحقاً داخل المذهب الفقهي الواحد! هذا الجدل يرتكز على مسائل تقرير التوحيد عبر مفاهيم ظهرت لكل طرف دون الطرف الآخر. مع أن كل طرف يمتلك نفس الحجم من الأدلة والشواهد، إلا أنك حين تتأمل تلك الأدلة ستجد أن عملية استحضارها قد خضعت لذات المفاهيم المتنوّعة والمتباينة، أي أنه مجرد اختلاف في التصورات لأناس يحملون ذات القيم الدينية المشتركة. المهم هو أن كميّة هائلة من الدماء والرقاب قد ذهبت من أجل اختلاف تلك التصورات والأفهام المتباينة.

المادّة الوهابية:

إذاً.. فهي سلفيّة جديدة خرجت للتوّ في جزيرة العرب، ابتداءً من نجد، سمّيت بالدعوة الإصلاحية، نظراً لأنها تحمل تلك الروح التي أشرنا إلى وصفها بـ (الثورية) والتحررية. وهي ذاتها الروح السلفية عند ابن تيمية، الفرق أنها عند ابن تيمية لم تكن أكثر من (مشروع) فكري ظلّ حبيس خزائن المكتبات، بينما في نجد تحول المشروع نفسه إلى دولة على الأرض.

يمكننا القول إنه الانقلاب الثاني في مسيرة الحنابلة بعد انقلاب ابن تيمية، يفسّر هذا الأمر ما قام به الشيخ محمد بن عبد الله بن حميد العامري، المعروف بابن حميد النجدي (١٢٣٦ ـ ١٢٩٥هـ) إمام المقام الحنبلي في مكة، حيث ترجم للمتأخرين من الحنابلة من عام ٧٥١هـ

إلى عصره، وذلك في كتابه الضخم (السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة)، وقد أغفل محمداً بن عبدالوهاب وأبناءه وتلامذته تماماً من الترجمة لهم، بل ربما تناول الدعوة الوهابية بالنقد اللاذع، برغم حنبليته[1]! كما أنه قد ترجم لوالد الشيخ محمد بن عبدالوهاب (الشيخ عبدالوهاب النجدي) وأثنى عليه، وترجم أيضاً لأخي الشيخ محمد (الشيخ سليمان بن عبدالوهاب النجدي) وأثنى عليه أيضاً؛ وذلك لأن كليهما كانا على خلاف حادّ مع دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب. يكشف هذا أن هناك انقسام (حنبلي ـ حنبلي) حصل بعد الدعوة الوهابية، اتخذت فيه الحنبلية الجديدة الصبغة (الوهابية) وأصبحت لاحقاً كياناً مستقلاً له طابعه الخاص المنفصل عن السياق التاريخي العام للحنابلة.

بدأ المشروع الوهابي وهو يحمل مادّة قابلة للانفجار الجدلي، حيث التسويق لأفكار النقاء العقدي أمام خصوم يتبعون ذات المدرسة العقدية والفقهية، وفق استراتيجية إسقاط المفاهيم وتحريكها ونقلها، فقد جاء في كتاب كشف الشبهات للشيخ محمد بن عبدالوهاب:

((فاعلم أن شرك الأولين أخف من شرك أهل زماننا بأمرين:

أحدهما: أن الأولين يشركون ويدعون الملائكة والأولياء والأوثان مع الله في الرخاء، وأما في الشدة فيخلصون لله الدعاء. كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّىٰكُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٦٧]. فمن فهم هذه المسألة التي وضحها

---

(١) انظر: السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، محمد بن عبد الله بن حميد العامري النجدي، ص ٢٧٥. وانظر أيضاً: الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد، ص ٧١ تعليق المحقق.

الله في كتابه، وهي أن المشركين الذين قاتلهم رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يدعون الله ويدعون غيره في الرخاء، وأما في الضراء والشدة فلا يدعون إلا الله وحده لا شريك له وينسون ساداتهم، تبين له الفرق بين شرك أهل زماننا وشرك الأولين، ولكن أين من يفهم قلبه هذه المسألة فهما راسخا، والله المستعان.

الأمر الثاني: أن الأولين يدعون مع الله أناسا مقربين عند الله. إما أنبياء، وإما أولياء، وإما ملائكة، أو يدعون أشجارا أو أحجارا مطيعة لله ليست عاصية. وأهل زماننا يدعون مع الله أناسا من أفسق الناس، والذين يدعونهم هم الذين يحكون عنهم الفجور من الزنا والسرقة وترك الصلاة وغير ذلك. والذي يعتقد في الصالح أو الذي لا يعصي مثل الخشب والحجر أهون ممن يعتقد فيمن يشاهد فسقه وفساده ويشهد به))[1].

هنا نجده يقترح أن الشرك في العصر الجاهلي (شرك الأولين) أخفّ من شرك (أهل زمانه) من المسلمين الذين اختلف معهم، وذلك في أمرين، نلخّصهما فيما يلي:

الأول: أن المشركين الأوائل كانوا يعودون إلى الله في الضرّاء، وإنما شركهم كان في السرّاء فقط!

وهنا نتساءل كيف لهذا العبث الفكري أن يقاتل دفاعاً عنه مشركو مكة (في بدر وأحد) إيماناً منهم بأنه مجرد عبث لا يستخدمونه إلا وقت السرّاء، أما في وقت الضرّاء فهم على نفس ما هو عليه محمدٌ وأصحابه؟ وهل يعقل أن يكون هذا هو مفهوم الشرك بكل بساطة؟ برغم

---

(١) كشف الشبهات، محمد بن عبدالوهاب، ص ٣٣ ـ ٣٥، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد ـ المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤١٨هـ.

أن هناك بعض الوقائع التاريخية تنسف هذا الرأي جملة وتفصيلاً، مثل: حينما وقعت غزوة أحد وصرخ المشركون: اعلُ هبل! فلا أعتقد أن هناك وقتاً أشدّ ضراوة من لحظة القتال وتخطّف الرقاب، ومع ذلك، فالمشركون لم يلجؤوا إلا إلى هبل، وليس إلى الله. فمن أين جاء بتلك، المعلومة؟ إنه قد استشهد لها بالآية القرآنية ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنسَانُ كَفُورًا﴾ ولكن هل يُفهم من تلك الآية أن الشرك ببساطة هو سلوك يمارس وقت السرّاء دون وقت الضرّاء؟

إنها ببساطة شديدة ذات اللعبة (السلفية) الأولى في إسقاط المفاهيم وتحريك الدلالات.

الثاني: أن المشركين الأوائل كانوا يدعون مع الله ((أناسا مقربين عند الله. إما أنبياء، وإما أولياء، وإما ملائكة، أو يدعون أشجارا أو أحجارا مطيعة لله ليست عاصية)) ولكن المشركين في زمانه فهم كما يقول: ((يدعون مع الله أناسا من أفسق الناس))، ولكنه لم يوضح من هم هؤلاء الفساق؟ ومتى فسقوا وزنوا وسرقوا؟ لكننا نلاحظ ببساطة الحيلة المستخدمة لتسويغ إقامة حجّة الشرك والكفر، ومن ثمّ القتال والجهاد، حيث إنه بتقديمه لمقاربة من هذا النوع الذي يضع مشركي الجاهلية أفضل وأخف من (مشركي) المسلمين في زمانه سوف يتيح له المسوّغ الشرعي والعقلي اللازمين لاستخدام القوة في تنفيذ مشروعه العقائدي بكل بساطة.

مادة أخرى تكشف لنا كيف تستفيد الوهابية من (التغوّل) العقدي ما ذكره الشيخ أيضاً في نفس المصدر، حين يقول:

((الرد على أهل الباطل إجمالا وتفصيلا: وأنا أذكر لك أشياء مما

ذكر الله في كتابه جوابا لكلام احتج به المشركون في زماننا علينا فنقول: جواب أهل الباطل من طريقين: مجمل، ومفصل.

أما المجمل فهو الأمر العظيم والفائدة الكبيرة لمن عقلها وذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ﴾ [آل عمران: ٧] وقد صح عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه قال: «إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم». مثال ذلك إذا قال بعض المشركين: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ﴾ [يونس: ٦٢] وأن الشفاعة حق، أو أن الأنبياء لهم جاه عند الله. أو ذكر كلاما للنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ يستدل به على شيء من باطله وأنت لا تفهم معنى الكلام الذي ذكره فجاوبه بقولك: إن الله ذكر في كتابه أن الذين في قلوبهم زيغ يتركون المحكم ويتبعون المتشابه، وما ذكرته لك من أن الله ذكر أن المشركين يقرون بالربوبية وأن كفرهم بتعلقهم على الملائكة والأنبياء والأولياء مع قولهم ﴿هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ﴾ [يونس: ١٨] هذا أمر محكم بين لا يقدر أحد أن يغير معناه))(١).

ثم نلاحظه في ذات الموضع قد حكم بالشرك بشكل مباشر على خصمه ومحاوره، وألبسه لباس المشركين: ((وما ذكرت لي أيها المشرك من القرآن أو كلام النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ لا أعرف معناه، ولكن أقطع أن كلام الله لا يتناقض، وأن كلام النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ لا يخالف كلام الله. وهذا جواب جيد سديد، ولكن لا

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.

يفهمه إلا من وفقه الله فلا تستهن به فإنه كما قال تعالى: ﴿وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُواْ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ [فصلت: ٣٥]))[1].

الحقيقة إن المادّة الوهابية زاخرة بالكثير مما يمكن أن يستشهد به في تقديم تصوّر عن هذا المسلك الذي تتخذه في تسويق نفسها على أنها الوكيل الحصري للفهم الديني المفترض. وكما قلت سابقاً، فهذه الدراسة ليست متخصصة في عرض مناقشة نقدية عن الوهابية أو السلفية، بل هي ـ كما ذكرت غير مرة ـ مجرد محاولة اكتشاف للعناصر الأولية التي صاغت الوعي الديني المحلي، وكيف تأسس الوعي الديني في المملكة تاريخياً، بشكل يحاول بحث الجذور الأولية، بصرف النظر عن الموقف منها أو نقدها وتقييمها، فهذا شأن آخر.

الخلاصة:

سيظهر لنا أنه ذات الجهد السلفي في تسويق الأيديولوجيا المشبَعة بامتلاء الذات التي تتطلع للتميز الديني والعقدي، وهي كما أشرنا عبارة عن (مزايدة) باتجاه تعميق مفاهيم الاتّباع ـ وفق صورة مرسومة ومحسومة ـ بهدف الحصول على ذلك التميّز. وهذا المسلك بطبيعة الحال سيكون له أثره التربوي على السلوك والأخلاق، حيث ستكثر المادة (اللفظية) كما رأينا عند الشيخ محمد بن عبدالوهاب (أيها المشرك، الجهلة، أعداء الله، لا يفهمون...إلخ)، كما ستتحول بطبيعة الحال إلى مادّة (سلوكية) كالقتل وسفك الدماء، كما ظهرت لاحقاً في وقائع تاريخية ليس هنا مجال ذكرها.

ويقول الشيخ محمد بن عبدالوهاب:

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧.

((وهذا من أعظم ما يبين معنى: «لا إله إلا الله» فإنه لم يجعل التلفظ بها عاصما للدم والمال، بل ولا معرفة معناها مع لفظها، بل ولا الإقرار بذلك، بل ولا كونه لا يدعو إلا الله وحده لا شريك له، بل لا يحرم ماله ودمه حتى يضيف إلى ذلك الكفر بما يعبد من دون الله. فإن شك أو توقف لم يحرم ماله ودمه))[١].

هنا لم يجعل النطق بـ (لا إله إلا الله) كافياً لعصمة الدم والمال؛ إذْ لابدّ من (الكفر بما يعبد من دون الله)، والكفر هنا ـ في مفاهيم الشيخ ـ ليس أكثر من قبر يُتبرّك به، أو انحياز سياسي لأمير بلدة من البلدات ربما كانت ضدّ حركة الشيخ! وهذا الذي ظهر في رسائله المتعددة واصفاً حال (المرتدين) من أهل تلك البلدات. وهذا هو الإسقاط المقصود الذي تقدم الحديث عنه، وهو أيضاً التغوّل في الفهم أو المزايدة في استقصاء مفاهيم التوحيد والشرك معاً.

يجب القول كذلك، إن لغة الشيخ محمد بن عبدالوهاب، كلغة سابقة ابن تيمية، تستخدم بلاغة التعلّق بمفاهيم النقاء العقدي، وهذا ما يعطيها الجاذبية (التحررية) كحركة ثورية آنذاك، إلا أن إسقاطات تلك اللغة التسويقية لمفاهيم ذلك النقاء هي التي أنتجت كل ذلك الجدل العقدي قديما وحديثاً، ولا تزال.

في الحديث عن المادّة الوهابية لن يكون هناك كثير اختلاف عن الحديث عن المادّة السلفية، من حيث العناصر المكوّنة لبنية العقل وآلية التفكير والأدوات المستخدمة في التفكير واستحضار النصوص، فالمدرسة واحدة، إلا أن الحراك الوهابي الذي استخدم السياسة ربما

---

(١) فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، عبدالرحمن بن حسن، تحقيق: محمد حامد الفقي، ص١١١ ـ ١١٢، ط٧، مطبعة السنة المحمدية ـ القاهرة.

يكون قد تميّز ببعض الفروقات الحركية الدقيقة. المجمل في ذلك هو أن تلك المادّة قد صاغت فيما بعد جغرافية الوعي الديني في المملكة، والتجاذبات التي حصلت بين جماعات الصحوة، وبين السلفيين التقليديين الذين لم ينخرطوا في المشروع الصحوي. وسيأتي الحديث عن ذلك في وقته.

نعم.. حصل للوهابية مؤخراً نوع من الترويض، وتراجعت كثيراً عن تلك اللغة في التكفير وإطلاق أوصاف الشرك والتبديع مؤخراً، إلا أن ذات النزعة / نزعة التمييز العقدي والديني لا تزال حاضرة، ولم يتم بعد تقديم مشروع مصالحة مع الآخر المختلف، أو الدخول في عملية حوار حقيقي يقدّم للآخر الحق في الاختلاف وحرية الرؤية. كذلك لم يتم بعد تقديم مشروع تعايش، يمكن من خلاله أن يتعايش الجميع تحت مظلة وطن واحد. وربما يصعب الجزم بإمكانية وقدرة ذلك المزاج الذي نشأ على ما يراها حقائق عقدية ودينية أن يتقبّل الدخول في عملية تعايش حقيقي، فضلاً عن مشروع حوار وطني يكفل للجميع حق العيش المشترك، وذات الحقوق.

بماذا تميزت الوهابية عن بقية الطيف السلفي؟

- أولى الاختلافات الواضحة بين الوهابية والسلفية، هي أن الوهابية عبارة عن تحويل المنتج الفكري السلفي إلى برنامج سياسي وعسكري على الأرض. فالسلفية بداية ليس لها ذلك البرنامج السياسي، بل ومنذ أحمد بن حنبل - الامتداد المذهبي للسلفية - كان التعاطي مع السياسة سلبياً، ويجنح إلى الاستكانة، وهذا الأمر ظاهر بوضوح في سيرة الإمام أحمد. وحتى مع ابن تيمية، لم يكن للفكر السلفي أي طموح سياسي، بل كان الوعي السلفي يتوجّه بكل طاقته إلى النواحي العقائدية البحتة.

أما في الحالة الوهابية، فالوضع اختلف بشكل جذري، ويمكن أن نقول فعلاً إنه انقلاب على المفاهيم السلفية نفسها التي لم يسبق لها الانخراط في السياسة. وهذا فارق جوهري يمكن وضعه عند المقارنة بين كلّ من السياقين: السلفي والوهابي.

ـ اصطلاح (الولاء والبراء): بعد استقصاء سريع لإنتاج ابن تيمية، لم أجد ـ على حدّ علمي ـ أي عنوان عند ابن تيمية يتحدث بهذين الاصطلاحين تحديداً (الولاء والبراء)، وإنما وجدت في رسالة (اقتضاء الصراط المستقيم) لابن تيمية كافة المفاهيم المتعلّقة بهذين الاصطلاحين مبثوثة عبر تلك الرسالة، ولكن بدون هذين الاصطلاحين تحديداً (الولاء والبراء)، ولكن ظهرت اصطلاحات مقاربة، مثل: (الموالاة) (المودّة) (التشبّه) (المحبّة)، ولكن لم أجد أي أثر لتلك الدلالة المحدّدة بهاتين الصياغتين تحديداً: (ولاء، وبراء)، مما يعني أنها إضافة (وهابية) لاحقة!

هذه الإضافة (الوهابية) قد لخّصت ـ بمهارة ـ في هذين الاصطلاحين عصارة ما أراد ابن تيمية بثّه في رسالته؛ كونها عملت على تشكيل قطبي دلالة أكثر بروزاً، وسيعملان لاحقاً على اختزال (المقصود) الوهابي في صياغة مواقفه ورؤيته من وإلى الآخر المختلف. بمعنى أن اصطلاحي (الولاء والبراء) سيساعدان كثيراً في تسييل لغة الخطاب الوهابي وضخّ مادّته العقائدية بسلاسة ووضوح، وسيعملان على الدفع بميكانيكية تلك اللغة وذلك الخطاب إلى تسهيل إبراز وتسويق تلك الذات المتعلّقة بشعارات الاتّباع النقي للدين والعقيدة. أي أن الاصطلاحين سيساعدان كثيراً في اختصار تحديد المواقف من الآخر المختلف، وذلك عبر تحديد المرور من خلال (ترمومتر) معياري للولاء، وآخر للبراء. ولهذا ـ

ففي اعتقادي ـ أنها إضافة وهابية (ذكية) قد ساهمت فعلاً في اختصار الكثير مما كان على الخطاب الوهابي أن يستعرضه في تسويق نفسه.

كذلك حصل تضخيم لهذين المدلولين في المدوّنة الوهابية، حيث استمرّ التأليف في مفاهيم الولاء والبراء بشكل مطّرد، حيث العدد الضخم من المؤلفات الوهابية حول هذا الموضوع الذي يبدو أنه أصبح منطقاً هامّاً في صياغة الخطاب الوهابي في عصور لاحقة[١].

وسنبدأ من عند الشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٠ ـ ١٢٣٣هـ) وسنرى بعض الاقتباسات المهمّة، على سبيل التمثيل لا الحصر. يقول الشيخ سليمان:

((اعلم رحمك الله أن الإنسان إذا أظهر للمشركين الموافقة على دينهم، خوفاً منهم، أو مداراة لهم، أو مداهنة لدفعة شرّهم، فإنه كافرٌ مثلهم، وإن كان يكره دينهم، ويبغضهم، ويحبّ الإسلام والمسلمين))[٢].

هنا نجد أمراً عجيباً، حيث لا يُكتفى من الإنسان المسلم التقليدي والذي يمكن أن يحمل كراهية لغيره من (المشركين)، لا يكتفى منه ذلك، بل لا بدّ وأن يكون كافراً مشركاً مثلهم طالما أنه أظهر الموافقة لهم حتى ولو خوفاً وكرهاً! هذا الأمر يعني إغلاق كافة وسائل التواصل

---

(١) على سبيل المثال انظر الرابط التالي لبعض الكتب التي صُنّفت في هذا الباب (موقع أهل الحديث):

http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=130785

(٢) أوثق عُرى الإيمان والدلائل في حكم موالاة أهل الإشراك وفتيا في حكم السفر إلى بلاد الشرك، سليمان بن عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب، ص ٥ ـ دار ابن قاسم ط١ ـ ١٤٢٢هـ.

الممكنة مع أولئك الآخرين نهائياً، ولو حتى بالكراهة. والسبب هنا، هو أن بتلك المزايدة المتغوّلة في الحرص على نقاء مفهومي الولاء والبراء سيحصل ذلك التمييز للذات أكثر بكثير من بقية (المسلمين) التقليديين الذين لا يحملون هذه الدرجة من الحرارة العقدية التي ستخوّل الوهابيين بعد ذلك لأن يعلنوا أنفسهم أنهم هم حماة العقيدة السلفية الصحيحة، وإلا فما معنى أن يتم تكفير من يقرّ بكفر المشركين أو حتى من (يكره) دينهم، لمجرد أنه خاف من المشركين فأظهر لهم بعض الموافقة؟. يدلّ على ذلك أيضاً نوعية الأدلة القرآنية التي ساقها الشيخ في هذا الموضع للاستشهاد بها، فهي لا تعدو كونها أدلّة عامة ليس فيها موضع شاهد (صريح) على ما ذهب إليه، مثل (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملّتهم) البقرة ١٢٠ وكذلك (ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنّك إذن لمن الظالمين) البقرة ١٤٥، فهل هذان الاستدلالان ـ كمثال ـ يمكن أن يكونا دليلين صريحين على ما ذهب إليه؟

هنا تجدر الإشارة إلى موضوع آخر، أكثر أهمّية في الحديث عن الوهابية، وهو الوعي بالأدلّة والاستشهادات، أو الفهم من القرآن. كيف تتم صناعة ذلك الفهم الوهابي للقرآن وكيف تتشكّل؟ بلا شكّ أن لغياب المنطق، الذي حرّمه ابن تيمية، دورٌ كبير في هشاشة الوعي الوهابي للدلالات المنطقية للأشياء، وتظهر بجلاء في الفقه ونشاطات الإفتاء، حيث القراءة الاستشفافية للنص بعيداً عن مُدركات وحيثيات روح النص أو واقع المسألة.

ويقول في موضع آخر من نفس المصدر ((مسألة: في أهل بلد مرتدين أو بادية، وهم بنو عم لرجل ـ ويجيء لهم ذكر عند الأمراء ـ يتسبب بالدفع عنهم، حمية دنيوية، إما بطرح نكال أو دفن نقائص

المسلمين، أو يشير بكف المسلمين عنهم. هل يكون هذا موالاة نفاق، أو يصير كفراً؟ وإن كان ما يقدر من نفسه أن يتلفظ بتكفيرهم وسبهم ما حكمه؟ وكذلك إذا عرفت هذا من إنسان ما يجب عليك؟. أفتنا مأجوراً، وبين لنا. وجه الدليل على النفاق أو الكفر؟ جزاك الله خيراً.

الجواب: الحمد لله رب العالمين يجب أن تعلم أولاً أيدك الله تعالى بتوفيقه: أن أوثق عرى الإيمان، الحب في الله والبغض في الله وأن الله افترض على المؤمنين عداوة الكفار والمنافقين، وجفاة الأعراب الذين يعرفون بالنفاق، ولا يؤمنون بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم، وأمر بجهادهم، والإغلاظ عليهم بالقول والعمل. وتوعدهم باللعن والقتل في قوله: (ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلاً)، وقطع الموالاة بين المؤمنين وبينهم، وأخبر أن من تولاهم فهو منهم. وكيف يدعي رجل محبة الله، وهو يحب أعداءه))[1].

هنا فيما يبدو أنها فتوى متعلّقة بسائل يسأل من منطقة محاربة لمعسكر (الدرعيّة) الذي يشكل عاصمة الدعوة الوهابية، وبالتالي فإن أهل تلك البلدة الأخرى أو البادية هم من (المرتدين) عند الوهابيين بطبيعة الحال، فهنا يسأله السائل عن بني عمومته فقط في تلك المنطقة خارج معسكر (المسلمين / الدرعية) كيف تكون ولايته لهم؟ فكان الجواب الصاعقة الذي لا يتطلب المزيد من التعليق!

وفي أحد الكتب التي صُنّفت في باب الولاء والبراء، وفيه يبدو صاحبه كما لو أنه ظهر له ما لم يظهر لابن تيمية نفسه في بعض المفاهيم، كما سنرى في كتاب (الولاء والبراء في الإسلام) لمحمّد

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٣.

القحطاني، فبعد استعراض لأقوال ابن تيمية في مسألة نكاح الكتابية، يأتي المؤلف ليضيف رأياً (يزايد) به أو (يتغوّل) أكثر في (النقاء) العقدي أكثر من ابن تيمية نفسه. فيقول:

((ونكاح المسلم للكتابية مجمع عليه ـ كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ من السلف والخلف ولكن يروى عن ابن عمر أنه كره نكاح النصرانية وقال: لا أعلم شركاً أعظم ممن تقول إن ربها عيسى ابن مريم، ولكن الجواب على ذلك من ثلاثة أوجه (والكلام لابن تيمية):

١ ـ أن أهل الكتاب لم يدخلوا في المشركين بدليل قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ) [سورة البقرة: ٦٢].

فإن قيل قد وصفوا بالشرك بقوله: (اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَهًا وَاحِدًا لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ) [سورة التوبة: ٣١].

قيل: أهل الكتاب ليس في أصل دينهم شرك، لأن الله بعث الرسل بالتوحيد، ولكن النصارى ابتدعوا الشرك وما دام أنه ميزهم عن المشركين فلأن أصل دينهم اتباع الكتب المنزلة.

٢ ـ أن يقال: آية البقرة عامة وآية المائدة خاصة. والخاص يقدم على العام.

٣ ـ أن يقال آية المائدة ناسخة لآية البقرة لأن المائدة نزلت بعد البقرة باتفاق العلماء. اهـ

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن الجواب الأول من الأجوبة الثلاثة

التي ذكرها شيخ الإسلام غير مسلّم به، مع التسليم بأن أصل دينهم التوحيد، ولكنهم نقضوا هذا الأصل والعبرة بالخواتيم))[1].

وتستمرّ الحيرة الوهابية في كيفية الزيادة على المفاهيم حتى على بعض الرموز السلفية، كابن القيّم مثلاً، بزيادات تميّز المصداقية الوهابية أكثر وأكثر، فيقول أيضاً في نفس المصدر السابق، معلّقاً على كلام لابن القيّم، ومُظْهراً روحاً أكثر ميلاً باتجاه رذكلة المفاهيم العقائدية والسير بها إلى مناطق أكثر تغوّلاً من تفسير ابن القيم نفسه في هذا الموضوع، وهو تأويل الآية (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) المائدة: ٤٤. يقول ابن القيم مستعرضاً تفسيره للآية ((قال: هو بهم كفر، وليس كمن كفر بالله وملائكته وكتبه ورسله، وقال في رواية أخرى عنه: كفر لا ينقل عن الملة. وقال طاووس: ليس بكفر ينقل عن الملة. وقال وكيع بن سفيان عن ابن جريج عن عطاء: كفر دون كفر وظلم دون ظلم وفسق دون فسق وهذا الذي قال عطاء بين في القرآن لمن فهمه، فإن الله سبحانه سمى الحاكم بغير ما أنزله كافراً، وسمى جاحد ما أنزله على رسوله كافراً. وليس الكافران على حد سواء))[2].

كان هذا كلام ابن القيّم الذي أورده مؤلف كتاب الولاء والبراء في الإسلام، إلا أنه أظهر عدم الارتياح لهذه الأريحية من ابن القيّم في هذه المسألة، وكذلك من السلف الذين نقل عنهم ابن القيّم، في عدم الجزم بإسقاط دلالة الكفر الأكبر المخرج من الملّة لمن يحكم بغير شرع الله.

---

(١) الولاء والبراء في الإسلام، محمد بن سعيد القحطاني، ص ٣١٥ـ٣١٦، ط١٣، دار طيبة ـ ١٤٣٥هـ.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٠.

فعاد وأورد بعد انتهاء كلام ابن القيّم ما وصفه بـ (تعليق لابدّ منه)، فقال:

((تعليق لا بدّ منه

في النص المتقدم بعض العبارات التي قد توهم بعض الناس في قضية (الحاكمية) حيث ذكر ابن القيم أن الحكم بغير ما أنزل الله كفر دون كفر. وهنا لا بدّ من إيضاح هذه القضية حتى يزول ما قد يحصل من إشكال))[1] إلى أن يصل إلى قوله ((ولما كان الأمر كذلك فإن كلام السلف ومنهم ابن القيم كلام لا غبار عليه، **فإذا حكم الحاكم برشوة أو لقرابة، أو شفاعة أو ما أشبه ذلك فلا شك أن ذلك كفر دون كفر**))[2]. لكن ابن القيّم لم يذكر ذلك إطلاقاً، فمن أين ظهر له هذا الفهم؟ ومن أين جاء بأن مقصود أولئك (السلف) هو الحكم بالرشوة أو الشفاعة أو غير ذلك؟

ثمّ يقول ((وأما ما جدّ في حياة المسلمين ـ ولأول مرة في تاريخهم ـ وهو تنحية شريعة الله عن الحكم ورميها بالرجعية والتخلف وأنها لم تعد تواكب التقدم الحضاري، والعصر المتطور فهذه ردة جديدة في حياة المسلمين))[3]، ثمّ أورد بعض الأدلّة على ذلك في الصفحات اللاحقة، ولكنها عامّة لا تحمل الاستشهاد الصريح على ما ذهب إليه، وظلّ يدور بحيرة بالغة في محاولة توجيه الدلالات والأقوال كلها إلى تلك المنطقة (المتغوّلة) في الفهم، برغم وضوح منقولات ابن القيّم ومن معه من (السلف).

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٨.

ـ ومما زادت به الوهابية عن السلفية، وزايدت في التغوّل به أكثر من السلفية، ومن ابن تيمية نفسه، ما تقول إنه من الشرك في توجيه أسلوب (النداء) إلى أي أحد دون الله، كأن يقول المرء: يا محمد. فهذا يعتبر في الأدبيات الوهابية من الشرك. لكننا نرى ابن تيمية في كتابه (الكلم الطيب) يروي في باب (إذا خدرت الرجل) فيقول: ((في الرجل إذا خدرت:

عن الهيثم بن حنش قال: كنا عند عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، فخدرت رجله فقال له رجل: اذكر أحب الناس إليك، فقال: يا محمد، فكأنما نشط من عقال))[1].

فهذا ابن تيمية يعتبر أن هذا من (الكلم الطيب) كما جاء في عنوان كتابه، إلا أن للوهابية رأياً آخر، فهي ترى بأن قول الرجل (يا محمد) ـ مطلقاً ـ شرك؛ كونه دعاء يدخل في باب (الاستغاثة). وهنا تجدر الإشارة إلى طرفة وقعت في المنطقة الجنوبية، في بدايات تأسيس الدولة، وانتشار من كانوا يسمّون آنذاك بـ (المُديّنة) أي الذين كانوا يقررون للناس أمور دينهم، وهم نوّاب ووعاظ كان يتمّ إرسالهم إلى المناطق والقرى التي دخلت تحت الحكم السعودي، فقد كان رجلٌ بسيط يحمل على حمار له بعض الحمولة، فسقطت الحمولة عن ظهر الحمار، فقال الرجل بعفوية: الله ومحمد. تصادف ذلك مع مرور بعض النواب في تلك المنطقة، فصرخوا به وهاجوا وماجوا وأحاطوا به قائلين: يا هذا.. لا تقل: الله ومحمد. ولكن قل: الله ثم محمد. هنا ذُهل الرجل تماماً ولم يستطع هضم تلك التفاصيل اللغوية الدقيقة،

---

(١) الكلم الطيب، ابن تيمية، ص ٩٦، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط ١.

خصوصاً وأنه مجرد رجل عامي بسيط غير مدرك إلا لشيء واحد في تلك اللحظة، وهو أن القوم أغضبهم شيءٌ ما في مقولته تلك، فسارع إلى جوابهم بعفوية أيضاً: المعذرة، لم أكن أعلم أن بينكم وبين محمد خصومة!

عملت الوهابية بعد ذلك على بثّ الكثير من المخاوف حول مفاهيم العقيدة، إلى تلك الدرجة التي تحوّل فيها الكثير من الخطاب الوهابي إلى مقاييس للأقوال والأفعال وما يجوز وما لا يجوز، وبطريقة فيها الكثير من تراكمات الهوس العقدي. هذا بدوره أنتج منظومة تربوية أنتجت بدورها أجيالاً تمتلئ بالشكّ في كل ما حولها، وتعاني من أزمة تفاعل وتعايش في المستوى الإنساني والحضاري التفاعلي.

حسناً.. من أين جاء هذا التغوّل في المزايدة على النقاء العقدي؟ أو بمعنى آخر: من أين جاءت كل هذه (الرذْكلة) لمفاهيم التديّن والعقيدة؟ حيث عملت التربية الوهابية على خلق ذلك الجنوح اللامحدود باتجاه التغوّل وردكلة مفاهيم العقيدة، سواء في سياق مفاهيم التغوّل التوحيدي، أو كما في السياق السابق ذكره عبر ثنائية الولاء والبراء، واللذين قد وفّرا المزيد من الشحن والتعبئة للروح الوهابية للانطلاق باتجاه رسم الصورة المفترضة في توجيه المعاني الدينية.

ولكن لماذا؟

إذا فهمنا أصول اللعبة الوهابية فيما تستفيده من تلك الرذْكلة لمفاهيم العقيدة الدينية سنفهم لماذا وكيف جاءت. إنها باختصار حكاية الرغبة في خلق (تميّز) فئوي في أهمّ المجالات الدينية التي تنعكس عن روح الدين الإسلامي، ألا وهي (العقيدة الدينية) أو (الثيولوجيا / علم اللاهوت)،

كما توصف كاصطلاح تشابهت في الاهتمام به الكثير من الحركات والأديان العالمية. الوهابية هنا حين تستعرض مهاراتها في حفظ وحراسة العقيدة فهي تعطي لنفسها أهمية بارزة من بين كافة المذاهب والطوائف الإسلامية. إنها تعرف كذلك أنها بممارستها لتلك اللعبة (الثيولوجية) تحديداً، فإنها قد استطاعت تكوين دولة على الأرض، لذا فمن غير المستغرب أبداً أن تظهر دائماً بهذا المظهر الحريص على سلامة العقيدة ونقائها، وإنْ على حساب كافة الشعائر والنواحي الدينية والتربوية الأخرى، بل وحتى على حساب الفقه، ففي هذا المجال تحديداً، كان الألباني من أشدّ النقّاد الذين نقدوا الوهابية بسبب جمودها الفقهي واقتصارها على التقليد (الحنبلي) تحديداً، حيث بقوا أوفياء للمذهب، برغم الصراع الدموي مع الحنابلة في بدايات التأسيس كما أشرنا. المهم أن هذا الأمر يعتبر من مآخذ الألباني على الوهابية، ومن هنا انتقد الألباني الوهابيين كونهم مقلدين لا مجتهدين[1]، بينما بحسب ابن تيمية، فقد كان يذمّ التقليد ويدعو للاجتهاد، وهذا هو جوهر التصورات السلفية، الاقتصار على الكتاب والسنّة، كما جاءت في الدعاية السلفية نفسها. سنفهم كذلك أن كل هذا التغوّل في إبراز الدعوة الوهابية كدعوة (إصلاحية) لأدق التفاصيل الصغيرة في الأقوال والأعمال (الظاهرة والباطنة) سيعطي للفكر الوهابي مسوّغاً حركياً في إعلان نفسه الوصيّ الحقيقي لأهم مكنونات جوهر الدين الإسلامي وهي (العقيدة). وغير مهمّ - بعد ذلك - ما سيحصل من انقسام حادّ في الأمة الإسلامية، فالخطاب الوهابي لابدّ أن يمتلك كل تلك (الشراسة) في فرض تلك

(١) انظر: السلفية العالمية، رول ميير، في: ورقة عمل ستيفان لاكروا، ص ١٠٠.

الوصاية من أجل تحقيقها بقدر الإمكان في أوسع بقعة جغرافية ممكنة يتحقق له الوصول إليها.

الشيخ محمد بن إبراهيم (نبيّ التديّن السعودي):

سننتقل الآن إلى مرحلة ما بعد تأسيس الدولة السعودية الثالثة وصياغة نظامها الديني والاجتماعي على يد أهمّ شخصية وهابية في القرن العشرين، وأحد أبرز أعلام التدين السعودي الذي ساهم في صياغة محدداته ومفاهيمه في كافة المجالات التي يتعاطاها، كالقضاء، والإفتاء، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إنه الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ (١٣١١هـ - ١٣٨٩هـ)، وقد وصفناه بـ (نبيّ) التدين السعودي؛ لأنه رسم بالفعل ملامح مسيرة ذلك التدين، من خلال صلاحياته الواسعة التي غطّت كافة الشؤون الدينية، وقد كان يمكن أن يكون شكل التديّن السعودي مختلفاً اليوم لو كانت هناك شخصية أخرى غير الشيخ محمد بن إبراهيم، فقد كان يرأس المؤسسة الدينية بكافة أجنحتها (التنفيذية والقضائية والتشريعية)، وهذه الصلاحيات الواسعة لم تُعط لأحد من بعده. أعطي الشيخ محمد بن إبراهيم المناصب التالية:

- المفتي الرسمي للبلاد، وكان المسمى آنذاك (مفتي الديار السعودية).
- رئيس المعاهد والكليات الشرعية.
- رئيس القضاء.
- المشرف العام على رئاسة تعليم البنات حين افتتاحها.

- رئيس مجلس إدارة رابطة العالم الإسلامي.

- الرئيس المؤسس للجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة[١]. تلك الجامعة نفسها التي لعبت دوراً مهماً في (عولمة) السلفية كما أشرنا في موضع سابق.

كل تلك المهام (الأخطبوطية) قد عملت على رصف الفضاء الديني بلون وثقافة ومزاج الشيخ محمد بن إبراهيم إلى عقود عديدة لاحقة. وحتى نتعرف إلى ذلك المزاج، سننظر بعد قليل في بعض فتاويه التي صنعت مزاج الفقهاء والقضاة فيما بعد. قد نستطيع القول إن هذه السيطرة الاحتكارية لشخص واحد، وذو مزاج معيّن، على كل تلك السلطات الدينية، قد صنعت الأرضية الصلبة للتشدد الديني والتغوّل (الفقهي) هذه المرّة. كما سيتضح من خلال تلك الفتاوى أنه لم يكن رجل الدين (الأكثر علماً) في تلك الفترة، برغم الأوصاف والألقاب التي أسبغت عليه، كالعلّامة والفهّامة، في كثير مما كُتب عن الشيخ وعن حياته. ومن تلك الفتاوى التي صنعت الوعي الديني بعد ذلك، وأخذته إلى مناطق أكثر تغوّلاً وتشدداً وتشكيلاً للمزاج القضائي والفقهي، ما يلي:

- الفتوى المرقّمة بالرقم (٣٦٤٤) من مجموعة فتاوى ورسائل الشيخ، يقول فيها: ((من محمد بن إبراهيم إلى حضرة المكرم رئيس ديوان جلالة الملك سلمه الله
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته... وبعد

---

(١) انظر رسالة بعنوان: سيرة سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ مفتي الديار السعودية، إعداد: ناصر بن حمد الفهد، على هذا الرابط:
http://www.saaid.net/Warathah/1/shaikh-m.htm

فبالاطلاع على المعاملة الواردة إلينا منكم ضمن أربع معاملات رفعت إلى الديوان من رئاسة مجلس الوزراء وردتنا رفق تحرير الديوان رقم ١٦/ ٢/ ١٧٦٩ وتاريخ ٢٨/ ٤/ ١٣٧٧ المختصة بقضية الطفلة (.....) التي اغتصبها على نفسها (.....) حينما كانت ترعى غنمها في شعب علوان وواقعها سفاحاً وأزال بكارتها، نسأل الله العافية من الجرأة على محارم الله. وبدراسة الصك المرفق بها الصادر من قاضي محايل في حق المذكورين برقم ٢٢٠ وجد يتضمن إثبات الحد على المذكور ودرء الحد عن الطفلة لعدم التكليف. وقد لاحظنا عليه أشياء نلخص أهمها فيما يلي:

١ ـ أن وطء مثل هذه الطفلة التي قرر القاضي بأن عمرها لا يتجاوز ست سنين لا يعتبر زنا موجباً للحد، وليس على الواطئ في مثل ذلك سوى التعزير وقد صرح علماء المذهب رحمهم الله في كتاب الحدود وغيره أن الزنا لا يكون إلا من ابن عشر فأكثر في بنت تسع فأكثر.

٢ ـ تقريره على (.....) حبس شهرين بناء على وقوع الزنا. **فمن أين أتى بحبس الزاني شهرين وليس على الزناة حبس، وإنما عليهم الحدود التي رتبها الشارع من رجم أو جلد أو تغريب والزيادة في الحدود كالنقص منها.**

٣ ـ على فرض أنه زنا فكيف أهمل تغريبه عاماً، وقد ثبت ذلك بالأحاديث الصحيحة.

٤ ـ تعليله إسقاط الحد عن (.....) بأنه لعدم تكليفها فيه ذهول، والحقيقة أن درء الحد عنها لأنها مكرهة فلا حد ولا تعزير عليها. وأما عدم التكليف فإنه وإن سقط به الحط فلا يسقط به

التعزير. فعليه تعاد المعاملة إلى حاكمها ليعيد النظر فيها من جديد. والله يحفظكم.
(ص/ف٦١٢ في ١٩/٥/١٣٧٧)))[1].

في الفتوى السابقة نلاحظه أسقط أي عقوبة (مغلظة) عن مغتصب الطفلة، ولم يعتبره اغتصاباً، بل (زنا) أي أنه يُكتفى بجلده إن كان غير محصن! وهكذا يمكن أن يضيع مستقبل الطفلة تماماً في ذلك الاغتصاب، بحيث يكون الثمن عدّة جلدات فقط دون الإجراء الرادع لتلك الحالة الإجرامية. كل ذلك؛ هروباً من أي محاولة لسنّ قوانين مدنية تحمي الناس، وهذا بحد ذاته يعتبر (تغوّلاً) في المزايدة على شعار (تحكيم الشريعة). إن هذا الأمر قد شكّل لاحقاً مشكلة عويصة في القضاء السعودي ـ كما سنرى في الفصل القادم ـ حيث صنعت أمثال هذه الفتاوى القضائية التهاون في تناول مسائل الاغتصاب والاختطاف. يعزز تلك الفتوى القضائية فتوى أخرى شبيهة لها، حيث يقول في الفتوى المرقمة بالرقم (٣٦٥٩) ما نصّه:

ـ ((من محمد بن إبراهيم إلى حضرة المكرم رئيس ديوان جلالة الملك سلمه الله

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته... وبعد

فقد جرى الاطلاع على المعاملة الواردة إلينا منكم برقم ٧/ ٢٠٧٨/٢٣ وتاريخ ٢٠/٥/١٣٧٧ المختصة بقضية (.....) و(....) **المتهمين باغتصاب الغلام** (....) على نفسه وفعل

---

(١) فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ، محمد بن إبراهيم آل الشيخ، تحقيق: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة، ط١/١٣٩٩هـ، ج١٢، ص٢٢ ـ ٢٣.

الفاحشة فيه. نسأل الله العافية ـ كما جرى الإطلاع على الصك الصادر من رئيس محكمة تبوك برقم ٥٨ وتاريخ ١٣٧٧/٤/١٠ المتضمن الحكم على (....) و(.....)[١] بالقصاص الحيثيات التي ذكرها في حكمه وضبطه. وبتأمل ما ذكر لاحظنا عليه إثبات القصاص في مثل هذه الصورة **وهي ليست من صور قتل العمد التسع التي ذكرها العلماء في كتاب الجنايات**، ولا يظهر من صفة الواقع أنهما أرادا قتل الغلام، وإنما يظهر أنهما أرادا فعل الفاحشة فيه وحصلت بينهم مماسكة أدت إلى التواء يده وكسرها، ولهذا لو أراد قتله لم يخرجاه من البيت بعد أن ظفرا به خالياً، وكذلك لم يثبت أنهما فعلا فيه الفاحشة حتى يقال إن قتلهما حد، فلهذا ظهر لنا أن هذا القتل من باب شبه العمد وهو أن يقصد الإنسان جناية لا تقتل غالباً فيموت المجني عليه بها، **وليس عليهما إلا دية واحدة مغلظة وهي ثمانية عشر ألف ريال تدفع لورثة الغلام، وعلى كل منهما أيضاً كفارة القتل: عتق رقبة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين**. هذا ما يتعلق بالحق الخاص. وأما الحق العام فحيث أنهما فعلا فعلاً شنيعاً وجرُءا على محارم الله فيجب تعزيرهما تعزيراً بليغاً بما يراه ولي الأمر أعزه الله رادعاً لهما ولأمثالهما ولو بالقتل إن اقتضته المصلحة وكانت المفسدة لا تندفع بدون القتل. والله يحفظكم والسلام.
(ص/ف٩٠١ في ١٣٧٧/٨/١)))[٢].

---

(١) ذُكرت أسماء الجناة في المصدر في كثير من المواضع لكني عمدت هنا إلى إخفائها.

(٢) المصدر نفسه، ج ١٢ ص ٣٣ ـ ٣٤.

هنا نحن أمام (رياضيات) فقهية! فالحادثة هي محاولة اغتصاب غلام أدّت إلى مقتل ذلك الغلام. هنا لم تُحسب حالة القتل تلك أنها قتل عمد، بل قتل شبه عمد، وفيها دية؛ كون أنها جناية أدّت إلى قتل، ولكن في نفس الوقت يبقى التعزير من حق (ولي الأمر) أي الحاكم الإداري لتلك المنطقة الذي يمكن له تقرير عقوبة (القتل) تعزيراً، كما يمكن له تخفيف تلك العقوبة. بمعنى أن الجناة ليسوا (قتلة) شرعاً، برغم أنهم أرادوا اغتصاب الغلام وأدّت تلك المحاولة إلى مقتل الغلام، ولكن يمكن قتلهم (تعزيراً) إن رأى وليّ الأمر ذلك! وهنا السؤال: وإذا لم ير ولي الأمر ذلك؟ فهل يستمرّ هذا التهاون في مسألة الاغتصاب؛ من أجل استعراض يقظة الذهنية الفقهية في تقييم الأحكام؟

في الحقيقة إن ما يوصف بالتعزير هو عبارة عن (تقدير) خاضع لرؤية القاضي الذي يباشر أي قضية. وعليه، يمكن أن ينظر في بعض تلك الأحكام التي لم ترد فيها نصوص مباشرة بأن يتم فيها الحكم بالتعزير، بحسب ما يراه القاضي، وهنا السؤال الأهم: ألا يمكن أن يُعتبر هذا (التعزير) أنه من قبيل (القانون الوضعي) يضعه ذلك القاضي المجتهد كنوع من (الاجتهاد القانوني) في تلك القضية؟ أم أن الفرق أنه حُكم (غير مكتوب) بل خاضع (للتقدير) الخاص بتلك القضية فقط ولهذا السبب فهو ليس (وضعياً) أي لم (يوضع / يُكتب) كقانون؟ إن كان كذلك، فهل هذا فارق منطقي يفرّق بين المسألتين إجرائياً؟

الجدير بالذكر أن أي (تعزير) ـ شرعاً ـ يجب أن يكون أقلّ من الحدّ الشرعي لنفس الجناية، وهنا تظهر (الرياضيات) الفقهية مرةً أخرى، ولكن بطريقة عجيبة، فهي لم تفرّق بين معتوه وصحيح العقل إلا (بجلدة واحدة) فقط، ففي الفتوى المرّقمة بالرقم (٣٦٦٢) قال:

- ((شبهة نقص العقل تدرأ عنه الحد، لكن يعزر بـ ٩٩ جلدة
من محمد بن إبراهيم إلى حضرة صاحب السمو الملكي أمير منطقة الرياض وفقه الله
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته... وبعد
فنعيد لسموكم المكاتبة الواردة منكم برقم ٣٧١٦١ في ١٩/٦/١٣٧٩ المختصة بقضية (.....) مع المكاتبة الأساسية في الموضوع الواردة من سموكم برقم ١/٤٠١٠٣ وتاريخ ٢٧/١٠/١٣٧٩ ونبدي لسموكم أنه بالنظر إلى أن (.....) المذكور قد أكمل المدة المقررة في السجن، ونظراً إلى ما أفادته الهيئة المشكلة من عبد الرحمن بن مبارك وصالح بن غنام في قرارها المرفق بالمعاملة من أنه قد أثبت ولكن ينبغي أن يعزر بجلده تسعاً وتسعين جلدة بعصى خيزران متوسطة. وتكون إقامة هذا التعزير عليه تحت نظر رئيس هيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فضيلة الشيخ عمر بن حسن أو من ينيبه فضيلته في ذلك. ثم بعد إقامة هذا الجلد عليه يطلق سراحه من السجن تحت كفالة والده، ويؤخذ على والده التعهد في حفظه ومزيد صيانته عن الاتصال بالسفهاء وأهل الفساد. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.
(ص/ف٢٥٨٠ في ٢٥/٩/١٣٧٩)))[١].

الفتوى السابقة تثير إعجابنا خاصّة وأن (المتهَم) هو معتوه ناقص العقل، فبحسب ما فهمنا من هذه الفتوى أن (ناقص العقل) والذي لا يمكن إلا أن يكون معتوهاً وليس (صبيّاً) وإلا كان قد وصفه بذلك، أنه

---

(١) المصدر نفسه، ج١٢ ص ٣٦.

لا يُستثنى من أقسى درجات التعزير وهي (تسع وتسعون جلدة بالسوط) وهي أكثر عدد ممكن أن يُعزّر القاضي به دون الحدّ الشرعي الذي هو بطبيعة الحال (مئة جلدة)، وهنا يظهر ذلك (الفارق) بين (تسع وتسعين سوطاً) وبين (مئة سوط)! وبصرف النظر عن هذه الظرافة الفقهية في توزيع الأحكام القضائية، إلا أن المثير حقاً هو أنه: كيف لم يسلم (معتوه) من الحكم عليه تعزيراً؛ على افتراض أن الحكم عليه من أجل صيانته وحفظه، وفي ذات الوقت يتم التهاون في قضايا أكثر خطورة كالاغتصاب بالإكراه؟

هذا السؤال جدير بالتقليب كثيراً، وجديرٌ بأن يُبحث نفسياً أكثر، فلماذا يتم الحكم على معتوه، وفي ذات الوقت يتم تبرئة مغتصب طفلة من استحقاق السجن مثلاً؟ أو مجموعة من الذين حاولوا أن يغتصبوا غلاماً فأدّى ذلك إلى قتل الغلام؟! كيف نستطيع أن نقيّم حكمين قضائيين يتباينان في موقفين متشابهين؟ وكيف يمكن أن نضعهما وفق سياق طبيعي ضمن الوعي الوهابي؟

يعضد هذا الحُكمَ حُكمٌ آخر من نفس جنسه، ففي نفس المصدر، وتحت الفتوى رقم (٣٦٧٩) جاء ما نصّه:

- ((تعزير صماء بلهاء حملت سفاحاً

من محمد بن إبراهيم إلى حضرة صاحب السمو الملكي وزير الداخلية حفظه الله

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته... وبعد

فنشير إلى خطاب سموكم رقم ٦/٤٣ وتاريخ ١٣٨٤/٢/٨ على الأوراق المرفقة الخاصة بقضية (....) التي حملت سفاحاً وترغبون وفقكم الله الإطلاع على ما تضمنه خطاب محكمة

(رجال المع) وإخباركم بما نراه.

وعليه نشعركم أنه جرى الاطلاع على خطاب القاضي المشار إليه رقم ٨ وتاريخ ٣/ ١/ ١٣٨٣هـ الذي ذكرتم فيه أنه بحضور المرأة إلى المحكمة تبين أنها صماء خرساء لا تطيق النطق إطلاقاً.. وبناء على ذلك أمر بإطلاقها من السجن وتسليمها إلى وليها وأخذ التعهد عليه بالمحافظة عليه مستقبلاً. اهـ.

وجاء في إفادة وليها لدى هيئة الأمر بالمعروف بأبها أنها **بلهاء لا تفهم شيئاً عن الإنسانية. والذي نراه أن تعزر هذه المرأة بعشرين جلدة بعد أن يفهمها وليها بأن ذلك من أجل الحمل من الزنا**. هذا إن لم تكن زائلة العقل بالكلية. والله يحفظكم.

رئيس القضاة

(ص ـ ق٢٣٢/ ١ في ٢٨/ ٢/ ١٣٨٤))[(١)].

ولو انتقلنا إلى محور آخر تماماً، سنرى طبيعة التعاطي مع الحياة وشؤونها العلمية والمعرفية، فهذه فتوى لا تجيز القول بدوران الأرض حول الشمس، وهي سابقة لفتوى مماثلة للشيخ عبدالعزيز بن باز الذي كان تلميذاً للشيخ ابن إبراهيم ونائباً له في كثير من المواقع، حتى خلفه في موقع رئاسة الإفتاء ومنصب (المفتي العام). جاءت تلك الفتوى تحت باب (علم الجغرافيا وتدريسه) والتي حملت الرقم (٤٤٥٤) يقول ما نصّه:

ـ ((كروية الأرض صحيح ـ ودورانها باطل

من محمد بن إبراهيم إلى حضرة المكرم علي العبد العزيز المشاري.

(١) المصدر نفسه، ج١٢ ص ٤٦.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وبعد:
إجابة على كتابكم تاريخ ١٣٧٤/٨/٢١هـ نقول:
الحمد لله - إنما يدرس في المعاهد والمدارس بنجد والحجاز وما يتبعهما هذه السنوات مما يسمى بتقويم البلدان أو جغرافية الأرض هو من الجائز؛ لأنه ليس أكثر من معرفة الأقاليم والبحار والخلجان والقارات والجبال والأودية وغير ذلك مما اشتملت عليه الأرض؛ فإنه في الحقيقة فرع من فروع التاريخ، وفيه من الفائدة جنس ما في علم التاريخ.
نعم: في هذا الفن أبحاث مثل كروية الأرض ودورانها والكلام في الشمس والقمر بالنسبة إلى بحث دوران الأرض فهذه غير مقررة ولا مدروسة في المعاهد والمدارس. والبحث في كروية الأرض وعدمها مفهوم معروف وعلماء الهيئة مجمعون على القول بكرويتها، ومن هؤلاء جماعة من محققي العلماء، والأمر في ذلك سهل، **وأما دوران الأرض وبحثهم في الشمس والقمر المقررون بالبحث في دوران الأرض فباطل، لمخالفته لظواهر النصوص، والقائلون به ليس معهم حجة عقلية أصلا، كما أنه ليس معهم حجة سمعية أبداً**، ولا يعرف بذلك قائل من قدماء الفلاسفة، ولا من ينتسب إلى الإسلام منهم، حتى نبغ في بعض القرون الوسطى - هجرياً - من قال بذلك من الفلاسفة وبعض علماء الملة فصيح بهم من كل جانب، وخمدت تلك المقالة، ونسيت. ثم إنه في القرون الأخيرة فاه بذلك من فاه من الفلاسفة واتبعه من اتبعه على هذا القول منهم ممن ينتسب للإسلام حتى فشا القول بذلك، وأقيمت عليه دلائل عقلية فيما يزعمون،

وليست في الحقيقة إلا شبها واهية، وخيالات ساقطة، يعرف ذلك كل من وقف عليها ممن له تصور، وصلى الله على محمد. (ص/ م ١٧ في ٧/ ٩/ ١٣٧٤هـ)))[1].

وهذه فتوى أخرى تؤكد مذهب الشيخ في الاستهزاء بهذا النوع من المعرفة الإنسانية، ففي الفتوى المرقمة بالرقم (٤٤٥٤) وتحت عنوان (ترك تدريس كروية الأرض وأوجه القمر) يقول:

- ((من محمد بن إبراهيم إلى حضرة المكرم الأستاذ عبد البديع صقر المحترم. سلمه الله.
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وبعد:
ثم وصل إلي كتابكم المؤرخ في ٢٥/ ٩/ ١٣٧٥هـ وعلمت ما ذكرتم حول اعتراض البعض على بعض النظريات التي أردتم وضعها في منهج الدراسة مثل: كروية الأرض، وأوجه القمر.
وأفيدكم أنني أرى ترك التعليم فيما يتعلق بكروية الأرض وأوجه القمر، لأمرين: الأول أن هذا لا منفعة فيه، الثاني: أن في ذلك من تشويش عقائد الناس وبالأخص النشء وبلبلة أفكار الجهال ما لا يخفى، وحسب المسلمين تعلم ما ينفعهم في أمر دينهم ودنياهم... والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.
(ص/ م ٢٦٧٩ في ١١/ ١٠/ ١٣٧٥هـ)))[2].

في الفتوى السابقة تظهر من جديد تلك المخاوف الوهابية على مسائل العقيدة، برغم أننا أصبحنا الآن في إطار الدولة الحاضنة

---

(١) المصدر نفسه، ج١٣ ص ١٠٧.
(٢) المصدر نفسه، ج١٣ ص ١٠٨.

للمذهب، إلا أنه سوف يستمر ذلك الضرب على وتر العقيدة كثيراً ولن يهدأ. المهم الآن هو كيف صنعت تلك الفتاوى ذلك المزاج الديني العام في المملكة، وكيف صنعت تلك التربية التي بثّتها أعلى سلطة دينية في البلاد ذلك التوجّس الدائم من كل جديد قادم. وسوف تظهر آثار ذلك التوجس لاحقاً في كثير من نواحي الحياة الاجتماعية في المملكة، وبالأخص في التعاطي الفقهي مع مستجدات العصر، إلى تلك الدرجة التي أصبح فيها الخطاب الديني يتصادم بشكل حادّ مع روح العصر، مما خلق فجوة دينية هائلة في وعي أجيال لاحقة.

يمكن القول إن الشيخ محمداً بن إبراهيم كان يمكن أن يخلق فضاءً دينياً أكثر إشراقة لو أنه كان أكثر وعياً بروح العصر وواقعيته، فلو كان مثلاً قد دعا إلى حوار مع علماء وأساتذة علم الطبيعة، أو عقد معهم مؤتمراً لبحث تلك القضايا الشائكة بالنسبة إلى خطاب ديني تقليدي يستمدّ مادّة الوعي الخاصة به من التراث فقط، والتراث السلفي تحديداً دون غيره، فلو حصل مثلاً هذا اللقاء، لربما كان قد قدّم الشيخ خدمة جليلة للوعي الديني في التأسي به بعد ذلك، بدل الحكم بالتكفير كما في هذه الفتوى المرقمة بالرقم (٤٤٥٨) حين يقول:

- **((الذي يقول أن الشمس لا تجري كافر كفراً ينقل عن الملة لمخالفته القرآن.**

وهنا من يقول: تجري في مكانها ولا نحس بها، وهذا دون الأول وهو يقرب منه؛ فإن العرب لا يطلقون تجري في محلها، لكن جريان الله أعلم بكيفيته. ومن قال ليس جريانها كذا. قلنا له: خالفت القرآن، فإن هذا المقدار فهم، ليس منطوق القرآن بحسب فهمك، **وهذا مما يضر الصغار إدخاله**

عليهم، كون الإفرنج ادخلوه عليهم ما لهم حاجه في هذا، فإن كونها تجري أو لا تجري ما تحته طائل، لكن لقصد تشكيكهم في دينهم.

ودوران الأرض قول باطل، فإنه لا يكاد يقوم عليه دليل يسلمه أحد، لكن أهل هذا الفن اتبعوا الفلاسفة في هذا، وهي أمور ظنية، حتى هم لا يجزمون، وهم عندهم أن لقائل أن يقول ما شاء سواء غلط أم لا، وليس الغلط عندهم عيباً ولو ألف مرة))[1].

كم سيكون عظيماً جدّاً لو دعا أولاً إلى نقاش (ودّي) قبل أن يجزم بذلك التكفير، كم سيكون عظيماً كأثر سيظهر بعده في الأجيال اللاحقة من العلماء والمفتين والدعاة، وكم كان سيقطع الوعي الديني في المملكة أشواطاً بعيدة في التقدم لو حصل ذلك. لكن الاكتفاء بالمدد التراثي وحده كمادة (جازمة) في وجه نظريات مثبتة علمياً، ثم تسطيح المسألة أكثر بوصفها (مؤامرة) إفرنجية على ناشئة المسلمين، فإن ذلك من شأنه تزييف الكثير من الوعي، وسيعيد ذات الفصل التاريخي الجدلي الذي حصل في أوروبا بين الكنيسة والعلم.

يمكننا القول هنا إن الآية: (والشمس تجري لمستقرّ لها) هي حقيقة مكتشفة لاحقاً بعد اكتشاف المجموعات الشمسية وأن لكل مجموعة شمسية خط سير لولبي، والجميع يسير في ذات الاتجاه اللولبي عكس عقارب الساعة، وبالتالي فالشمس تجري أيضاً ضمن مجموعتها الشمسية (درب التبانة)، ولكنها حقيقة مكتشفة بعد عملية اكتشاف أن

---

(١) المصدر نفسه، ج ١٣ ص ١٠٩ ـ ١١٠.

الأرض تدور والشمس ثابتة. وعليه.. فكان يمكن بسهولة التريّث في التكفير إلى حين إثبات الحقيقة العلمية التي ستؤيد الآية القرآنية الكريمة، ولكن حصل الجزم بالتكفير استناداً إلى (تفسير) تراثي (رأي)، وليس إلى حقيقة علمية تستخدم ذات الأداة، وذلك قد ساهم في تنشئة أجيال لاحقة من العلماء والدعاة والوعاظ على التعصب للرأي التراثي ورفض الحقائق العلمية المثبتة. فكان الانفصام الحادّ في وعي الأجيال.

أخيراً سنستعرض هنا ما يفيدنا بمعرفة جذور ما يجري في معارض الكتب من حملات (احتسابية) تثير الفوضى في كل مرة. يقول تحت عنوان (مراقبة الكتب عند الدخول) وفي الفتوى المرقمة بالرقم (٤٤٦٧) ما نصّه:

- ((من محمد بن إبراهيم إلى حضرة المكرم محمد بن أحمد بن سعيد. سلمه الله.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وبعد:

فقد اطلعنا على خطابكم المرفق رقم ٢٤٤٤ وتاريخ الجاري المرفق به كتاب الترجمان الإنجليزي باللفظ العربي، المرفوع لكم بواسطة معتمدية المعارف حول طلب فهد بن باز الفسح لها بالدخول، وأرى أن لا يفسح لها، وذلك سداً للباب وحسماً لمادة غلبة الأطماع أن تجلب كتب الفساد حرصاً على القروش، وهاهنا مسألة تبلغ عني ولي العهد فيها وهي أن توريد الكتب اتسعت دائرته، وقد تحققنا جلب كتب خبيثة، فمن المتعين أمور:

«أحدها»: جعل هيئة من اثنين مراقبين مفتشين على مكاتب البيع الموجودة في الرياض، مع مزيد الاعتناء بمعرفة طرق التوريد حتى يؤتى على حسم المادة من أصلها.

«الأمر الثاني»: أن يعهد ولي العهد حفظه الله إلى جميع المراكز أن لا يمر بهم شيء من الكتب حتى يأخذوا أسماءها ويرسلوها إلى تلك الهيئة التي في الرياض.
«الأمر الثالث»: أن أكتب كتاباً مضمونه عدم جواز التجارة في الكب المشتملة على شيء من البدع والضلال، هذا من ناحية، ون ناحية أخرى هي أعظم وأشد وهي أن حاصل ذلك ونتيجة الدعاية إلى البدع والضلال.
ثم يكتب ولي العهد على كتابنا ويغلظ في ذلك ويتوعد ويهدد من وجد عنده شيء من ذلك ومن يرسل أو يتاجر في شيء من هذه الكتب، وبذلك إن شاء الله تنحسم مادة هذا الفساد أو تقل جداً. وفقك الله
(ص/م ١٢ في ٧/ ٩/ ١٣٧١هـ))[(١)].

لنا أن نتخيّل كيف سيكون شكل الحياة في المملكة لو استمرّ العمل جارياً بوصايا الشيخ ابن إبراهيم ـ رحمه الله ـ! إلا أنه قد أثّر بلا شك في حركة الثقافة والفنون، فهذه فتوى أخرى حملت الرقم (٤٤٧٣) وهي فيما يبدو أنها إجابة عن مقترح بإنشاء (متحف للآثار) كما جاء في عنوان تلك الفتوى، فيقول ردّاً على الاستفسار ما نصّه:

ـ ((يكفي عنه مكتبة إسلامية كبرى))[(٢)].

وفي ردّ لمسألة أخرى بخصوص افتتاح (دار للفنون) يجيب عن السائل في الفتوى المرقمة بالرقم (٤٤٧٤) ما نصّه:

---

(١) المصدر نفسه، ج١٣ ص ١١٥ ـ ١١٦.
(٢) المصدر نفسه، ج١٣ ص ١١٨.

- ((من محمد بن إبراهيم إلى حضرة المكرم طامي بن عبد الله.
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وبعد:
فقد اطلعت على خطابيك المؤرخ أحدهما في ٩/ ٥/ ١٣٨٤هـ
والثاني ٢٢/ ٥/ ١٣٨٤هـ
بصدد ما سميته (بدار الفنون الشعبية).
وأفيدك أنه بتأمل ما ذكرته عنها والنظر الدقيق وعرض ذلك على أصول الشرع المطهر اتضح لي **أنه لا يحسن الأذن في افتتاحها؛ لأنها ستكون مجمعاً ودعوة إلى اجتماع متكرر لا نتيجة له دينية ولا دنيوية، وهو وإن لم يكن فيه معاصي بأنفسها فهو وسيلة إلى ذلك**، والوسائل لها أحكام الغايات، فالذي أفتي به منع ذلك وإغلاق هذه الدار، هذا ما عندي في هذه المسألة.
والسلام عليكم.
(ص/ م ٢٣٤٢ في ٢٨/ ٥/ ١٣٨٤هـ)))[١].

هذا المزاج الديني هو الذي صنع فيما بعد الموقف من الثقافة والفنّ والآثار والمتاحف وكل ما هو جميل وإنساني، حتى أصبح أو كاد يصبح المناخ العام في المملكة في وقت من الأوقات مناخاً متصحّراً لا دلالة على أي مظاهر حياتية أو إنسانية فيه، أو هكذا أريدَ له، قبل أن يتم تدارك كل ذلك، والعودة إلى أبجديات الحياة الإنسانية نوعاً ما.

وبعد وفاة الشيخ محمد بن إبراهيم، تمّ تفكيك كل تلك السلطات الدينية، وإسناد مهامّها إلى تشكيل (مؤسسي) لا فردي كما كانت، فتمّ إنشاء هيئة كبار العلماء، وتمّ تعيين الشيخ عبدالعزيز بن باز (ت ١٩٩٩ م) رئيساً للهيئة، ومفتياً عاماً، بعد استبدال مسمّى (مفتي الديار

---

(١) المصدر نفسه، ج١٣ ص ١١٨.

السعودية) والذي ظلّ رئيساً للهيئة منذ إنشائها في ١٩٦٩ م إلى حين وفاته. كما برز اسم الشيخ ابن عثيمين إلى جوار الشيخ ابن باز كفرسي رهان، ولم يعد هناك (رجل الدين) المتفرّد. وبشكل عام، فقد اتخذ الوضع الديني مناخاً مؤسسياً بعد رحيل الشيخ محمد بن إبراهيم، ولم تعد تلك (الفردية) تهيمن على المجال الديني. ويمكن القول إنه حصلت أيضاً بعض الحريّة للمؤسسة السياسية نفسها في التحرّك بأريحية تامّة، خصوصاً وأن أسعار النفط كانت قد قفزت إبّان حرب ١٩٧٣م، وما صاحب ذلك من إقرار خطط التنمية التي جاءت بمواكبة كل تلك الظروف، فكانت كما يصفها عبدالعزيز الخضر: (اللحظة الليبرالية)[١]، لكن الوضع لم يظلّ على حاله، فقد جاءت مرحلة أخرى أكثر صخباً وديناميكية في الفضاء الفكري في المملكة، وهي من أهمّ المراحل التي صاغت الشخصية السعودية على مدى جيلين أو ثلاثة، ألا وهي مرحلة الصحوة، كما سنتناولها في الفصل القادم.

إنصافاً للوهابية:

في خلاصة هذا المبحث الخاص بالوهابية لابدّ من الوقوف بإنصاف في تقييم التجربة الوهابية وأثرها في الواقع الديني، سواء في المملكة أو في خارجها، وذلك لأن الحديث عن الوهابية ـ بصرف النظر عن فضائها الأيديولوجي ـ يستحضر مكسباً قد تحقق على الأرض، وهي هذه الوحدة لشعب لم يكن له أن يتّحد تحت أي ظروف أخرى، برغم أن المادة الوهابية الأساسية لا تخدم هذه الوحدة كثيراً، لكن هذا حديث

---

(١) انظر: عبدالعزيز الخضر، السعودية سيرة دولة ومجتمع، ص٥٧، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٠م.

آخر، إلا أن ما نحن بصدده في هذه النقطة هي أن وحدة عظيمة قد تحققت فعلاً، كما أن ومضة أخرى لمعت، سواء قصدت الوهابية إضاءتها أم لم تقصد، فما هي؟

يقول طه حسين في مقالة بعنوان (الحياة الأدبية في جزيرة العرب)[1]: ((على أنَّ الباحث عن الحياة العقلية والأدبية في جزيرة العرب لا يستطيع أنْ يهمل حركة عنيفة نشأت فيها أثناء القرن الثامن عشر، فلفتت إليها العالم الحديث في الشرق والغرب، واضطرته أنْ يهتم بأمرها، وأحدثت فيها آثارًا خطيرة هان شأنها بعض الشيء، ولكنه عاد فاشتد في هذه الأيام وأخذ يؤثر لا في الجزيرة وحدها، بل في علاقاتها بالأمم الأوروبية أيضًا، هذه الحركة هي حركة الوهابيين التي أحدثها محمد بن عبد الوهاب شيخ من شيوخ نجد)).

وقال أيضاً: ((إن هذا المذهب الجديد قديم، والواقع أنه جديد بالنسبة إلى المعاصرين، ولكنه قديم في حقيقة الأمر؛ لأنه ليس إلا الدعوة القوية إلى الإسلام الخالص النقي المطهر من شوائب الشرك والوثنية، هو الدعوة إلى الإسلام كما جاء به النبي خالصًا لله وحده، ملغيًا كل واسطة بين الله وبين الناس، هو إحياء للإسلام العربي وتطهير له مما أصابه من نتائج الجهل ومن نتائج الاختلاط بغير العرب، فقد أنكر محمد بن عبد الوهاب على أهل نجد ما كانوا قد عادوا إليه من جاهلية في العقيدة والسيرة...)) اهـ.

ويظهر أن طه حسين كان يقرأ الأحداث وفق الرواية الرسمية، ولكن هذا ليس مهمّاً الآن، المهمّ هو تلك الإشارة إلى الوهابية على أنها

---

(١) نشرت المقالة في مجلّة الهلال المصرية، عدد: مارس ١٩٣٣م.

حركة (تنويرية) أو كما وصفها بأنها (خطيرة)، فأجد أنه من المهمّ التوقف عند هذه الفرضية للتأمل بعض الوقت.

بصرف النظر عمّا قاله طه حسين من اجترار للصورة الدعائية التقليدية ذاتها التي تسوّقها الوهابية عن نفسها، إلا إن الوهابية ـ في حقيقتها ـ هي السلفية، والسلفية قد صنعت بالفعل قليلاً من (التنوير) داخل العقل الإسلامي، بصرف النظر أيضاً عن حمولة التكفير والإقصاء والكراهية التي تضمنتها؛ حيث تقوم تلك الفلسفة السلفية ـ في جوهرها ـ على محاولة تخليص العقل من الارتهان إلى (الرموز)، ومحاولة تحفيز الذهن إلى قصر التعلق حصراً بالإله، كما هي مادّة الشعار المرفوع، وبغضّ النظر أيضاً عن التطبيقات الممارسة. إن هذا المسلك في أساسه لا يمكن وصفه ـ بشكل عام ـ إلا بأنه مسلك تنويري حقاً، أو يمهّد لفضاءات تنويرية أخرى، بصرف النظر عمّا اكتنفه من تلك الحمولات التي أشرنا إليها، حيث إن كل ذلك يمكن تنحيته مؤقتاً لبحث فرضيّة (التنوير) كمدلول مختبئ في الثقافة السلفية، والوهابية على وجه الخصوص.

إن الوهابية قد صنعت بذرة التنوير الأولى في (جزيرة العرب)، لكنها اكتفت برمي البذرة عشوائياً، فأنبتت البذرة في فناء آخر غير الفناء الوهابي نفسه. كان يمكن أن تكون فعلياً حركة نهضوية كالتي دعا إليها الشيخ محمد عبده والشيخ رفاعة طهطاوي مطلع القرن العشرين في مصر، إلا أنها اكتفت بالخيط المهمّ بالنسبة إليها، وهو خيط يمتد إلى ابن تيمية نفسه، وما سوّقته من فكرة واحدة وهي (التوحيد) بحسب مفهومها وتصوراتها، ثمّ تغافلت عن بقية خيوط النسيج التنويري، بحيث فرّطت ـ تحت تأثير الفكرة الواحدة ـ في أعظم فرصة كان يمكن

أن تقدّمها للعقل العربي والإسلامي، ومن ثمّ يعطيها البريق الأكثر جاذبية والذي سيمتد إلى قرون أخرى قادمة.

وعلى كل حال.. فيختم طه حسين مقاله الذي بقي عليه عشرون سنة ليكمل القرن من العمر، بقوله: ((وجملة القول: إنَّ جزيرة العرب الآن تشتمل على نوعين مختلفين من الحياة العقلية: إحداهما محافظة قديمة لا تزال قوية بحكم الجهل وانتشار الأمية، والأخرى مجددة لا تزال ناشئة بحكم الاتصال بأوروبا والبلاد الإسلامية الراقية، وسيشتد الصراع بين هذين النوعين من الحياة، ولكن النصر محقق للحياة الجديدة؛ لأن جزيرة العرب قد فتحت للحضارة الأوروبية ولن تستطيع أنْ تغلق أبوابها بعد اليوم في وجه هذه الحضارة)) اهـ

إنها نبوءة إذاً! وبالإمكان قراءتها من زوايا متعددة، من بينها طبعاً القراءة وفق ذهنية المؤامرة، ولكن الحياة الجديدة ـ في تصوّر العقلاء ـ إنما هي الدخول في روح العصر، بكافة احتياجاته السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، وإن أمكن (الدينية) أيضاً، وإلا فإن الخاسر هو تلك المرجعية التي تتردد دائماً في الدخول في هذه (الحياة الجديدة) التزاماً ووفاءً لرؤية ومفاهيم عتيقة، برغم تغيير قناعاتها في كل مرة؛ استجابة لذات الواقع الذي تتحاشى التصالح معه في كل مرة يصدمها بمستجداته. وخلاصة القول: إن نبوءة طه حسين قد تحققت وتتحقق الآن في فضاء الحياة العامة في المملكة أو (جزيرة العرب)، ولكن يجدر القول ـ إنصافاً ـ إن بعض ذلك الفضل هو لتلك الوهابية الأولى التي بذرت بذرة (التنوير) وهيأت له، حتى ولو سلّمت بعد ذلك راية إكمال المسيرة لقوى أخرى قادت تلك البذرة للنمو والاكتمال. المذهل في النبوءة، هو ذلك الجزم بالصراع بين نوعي الحياة (القديم والجديد). هذا الصراع فعلياً قد أخذ أشكالا متعددة، ولا يزال يشتدّ مع كل جيل.

إنه نفس الصراع، ونفس الجدل، لكننا بانتظار صافرة النهاية معلنة ـ كما تقول النبوءة ـ: (ولكن النصر محقق للحياة الجديدة). وليس في هذا خاسر ومنتصر، بل الجميع منتصرون في النهاية. إنها الحياة التي ستحقق للجميع بناء وطن مستندٍ إلى تلك البذرة الأولى، ومتخلّصاً من عوالقها السلبيّة والإقصائية الرافضة لغيرها، لكنه يكمل ما بدأته في بذرتها تلك، ويأخذ بيدها للمشاركة في حفظ هذا الكيان، بكل مكوناته وأطيافه المتعددة، والذي لو لم يكن للوهابية من فضل إلا تزويد ذلك التحرك السياسي الذي قام آنذاك بالمادّة اللازمة لتكوين هذه الوحدة المذهلة لكافة أقاليمه، واصطفاف شعبه في صفّ واحد مرصوص، لكفى به إنجازاً جديراً أن يشار إليه إنصافاً.

(الفصل الثالث: الصحوة)

تمهيد:

هذه إحدى أهم الحواضن التي غذّت التدين السعودي، وصقلت شكله النهائي؛ كونها اتخذت صفة الحركية الفاعلة لتنفيذ نظريات المدوّنتين السلفية والوهابية، وبذلك يمكن اعتبار الصحوة الجناح الحركي لتلك القيم التشريعية، برغم ما بين الصحوة وبين تلك (الحوزة) السلفية والوهابية من عداء مضمر، أو في أحسن الأحول، عدم توافق في المحددات والأهداف، وسنبيّن ذلك لاحقاً.

بدايةً يجدر القول: إن مرحلة الصحوة كانت نتيجة طبيعية لظروف سابقة، فلو رجعنا قليلاً إلى منتصف القرن العشرين، سنجد أن الاستعمار وظروفه المتوالدة قد أنتج ظرفاً ثقافياً عامّاً آنذاك، وهو الظرف القومي والعروبي، ولاحقاً الناصري بعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م التحررية التي تطرح شعاراً تقدمياً واشتراكياً جاذباً، وقد كانت المشاعر العروبية والقومية آخذة بألباب الناس وأرواحهم. إلا أنه وبعد سلسلة فشل مُنيت به الأمة العربية بعد نكسة عام ١٩٦٧م وما تلاها، لجأت النفسية العربية إلى منطقة (التديّن) كنوع من (تجربة الحلّ)، وقد ساعدت ظروف إقليمية ودولية ـ ولاحقاً استخبارية ـ على دعم هذه

الحالة الدينية الشاملة، فكان الجهاد الأفغاني شعلةً اقتبست منه تلك المرحلة زادَها الذي ظلّ يغذيها أيديولوجياً قرابة العقد من الزمان، ومما يدلّ أنها فترة (تديّنية) أنها برغم مزامنتها لحرب (قومية) على البوابة الشرقية للأمة العربية بين العراق وإيران، إلا أن تلك الحرب العراقية الإيرانية لم تأخذ نفس زخم ومتابعة الحرب الأفغانية السوفياتية البعيدة هناك في أواسط آسيا، والتي شكّلت مادّة زاخرة لخطباء المساجد والوعاظ، في دلالة واضحة على انهيار ثقافة مرحلية، وبدء ثقافة مرحلية أخرى، سنرى لاحقاً إن كانت باقية أم انهارت هي الأخرى.

لم تكن تلك الحالة من اللجوء للتدين بشكل هستيري خاصّاً بالمملكة فقط، بل ربما كانت المملكة من البلدان التي تأخرت فيها تلك الحالة الدينية في الانتشار. كان هذا الظرف الثقافي قد بدأ في مصر، وتلك المرحلة يصوّرها الانتشار الواسع الذي أحدثته أشرطة الشيخ عبدالحميد كشك، وكذلك في الكويت التي أخذت فيها أشرطة الشيخ أحمد القطان في الانتشار، برغم السبق والحضور المعلن للقوى اليسارية في البلدين، كلّ ذلك سيعطي لنا أيضاً دليلاً إضافياً على أن المرحلة ـ كلها ـ كانت مرحلة لجوء وجداني إلى قيم التديّن، سمّيت فيما بعد بمرحلة الصحوة الدينية.

لكن السؤال هنا هو: كيف أخذت الصحوة الدينية كل هذا الزخم والسعار في المملكة، وبشكل منقطع النظير، دون غيرها من البلدان؟

للإجابة على هذا السؤال علينا بحث الواقع السياسي أيضاً. فلقد عانت الحكومة السعودية كثيراً من الأيديولوجيا الناصرية في الخمسينيات والستينيات، وكانت إذاعة صوت العرب في القاهرة ملهمة للحس الناصري في نفوس السعوديين إلى تلك الدرجة التي حصل فيها هروب

طيارين سعوديين بطائراتهم المقاتلة إلى مصر؛ عصياناً للأوامر العسكرية العليا التي كانت تأمرهم بالتوجه إلى اليمن إبّان الحرب بين الجمهوريين والإماميين التي انتهت بانتصار الثورة اليمنية واقتلاع حكم الإمام.

أمام تلك الحاجة السياسية إلى استبدال أيديولوجية الجماهير بأيديولوجية لا تقلّ عنها عنفواناً وديناميكية، باتت الحاجة ملحّةً إلى دعم أي أيديولوجية فاعلة وذات فحولة؛ لمواجهة كافة الأيديولوجيات اليسارية من (قومية، وناصرية، وبعثية، وشيوعية كذلك)؛ فإبّان تلك الفترة كان الحزب الشيوعي السعودي قد أعلن عن نفسه في الخارج[1]، وبدأ في إصدار البيانات المضادة، وأمام هكذا تحديات، باتت الحاجة ملحّة إلى استقطاب عناصر الإخوان المسلمين الهاربين من بطش عبدالناصر إلى المملكة، وتسليمهم دفّة التعليم العام والتعليم العالي؛ بهدف تنشئة الجيل المتبقي على أيديولوجية تخدم المرحلة وتنهي هذا الصداع (اليساري) المقلق سياسياً لدرجة كبيرة.

لقد لاحظنا في حديثنا عن السلفية والوهابية أنهما أيديولوجيتان لا تصلحان لخوض أي مواجهة من النوع الفكري لأفكار سياسية حديثة. وكلتاهما كانتا تحرّمان التلفزيون الذي كان الملك فيصل بحاجة ماسّة إليه لغرض الدعاية المضادة لدعاية عبدالناصر الآخذة في الانتشار عبر إذاعة صوت العرب. قرر الملك فيصل البدء في إنشاء التلفزيون برغم معارضة الوهابيين التقليديين الذين كانوا لا يعون أن السبب الحقيقي

---

(١) تغير بعد ذلك مسمى الحزب إلى (التجمع الوطني الديمقراطي) بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، وفي عام ١٩٩٤ م، وبعد تفاهمات، تمّ إصدار عفو عن جميع المعتقلين الشيوعيين والسماح لأعضاء الحزب في الخارج بالعودة للمملكة في مقابل حلّ الحزب وتوقف بياناته. وهكذا انتهت المرحلة الشيوعية السعودية.

لهذا الجهاز سيكون من أجل حماية وجودهم هم أيضاً باعتبارهم جزءًا من الكيان وشركاءً في مصيره. ونظراً لأن الوهابيين لا يمتلكون الأدوات الفكرية اللازمة لخوض حرب مع الأفكار السياسية اليسارية المختلفة فقد كانت الحاجة السياسية آنذاك تفترض استقطاب عناصر الإخوان المسلمين الذين لديهم التجربة الكافية (الفكرية والسياسية) لمواجهة الأيديولوجيات اليسارية كافة، ومن هنا كانت البدايات.

نخلص بالقول: إن مرحلة الصحوة كانت عبارة عن تضافر ظروف مرحلية زمنية تمثلت في حاجة الفرد العربي ـ عموماً ـ إلى واقع جديد، بعد فشل المرحلة القومية في حل مشاكله وإشباع تطلعاته، مع ظروف مكانية متعلقة بواقع المملكة السياسي والاجتماعي. وليس هناك من سبب واحد فقط لتفسير ظاهرة الصحوة في المملكة، والصحيح أنها جملة أسباب تمازجت مرحلياً لإنتاج تلك الحقبة بكل تمظهراتها.

بين جهيمان والصحوة:

كان لاستنبات تلك النبتة (الإخوانية) في أرض المملكة (السلفية) امتعاض واسع النطاق عند شريحة من السلفيين الذين كانوا على خلاف مع أدبيات وأفكار الإخوان المسلمين وجماعات الإسلام السياسي عموماً. ترتكز نقاط الاختلاف (التاريخي) بين الإخوان وبين السلفيين على محددات الاهتمامات الأولى، فالسلفيون يعيبون على الإخوان أنهم يهتمون بالسياسة والفكر على حساب العقيدة، والتي يفترض أن تكون في المقام الأول من الاهتمام كما يقول السلفيون، إضافة إلى مآخذهم الأخرى بخصوص قبول الإخوان لغير الملتحين أو المقصرين (دينياً) كما يقولون، إضافة إلى مآخذ تتعلق بتسامح الإخوان مع غير أهل السنّة، فيما يُعتبر نقضاً لمفاهيم الولاء والبراء عند السلفيين، بينما يعيب

الإخوان على السلفيين أنهم قاصرون في النظر وإدراك الواقع، وأنهم يحذّرون من شرك القبور، لكنهم واقعون في شرك (القصور)، في إشارة إلى حظوتهم السياسية.

هذا الصراع السلفي ـ الإخواني يتخذ أشكالاً عدّة في كثير من بلدان العالم الإسلامي، لكنه في المملكة قد تم تحجيمه ـ ببراغماتية ـ من قبل رموز الإخوان في المملكة، ولم ينجرّ إلى مثيله في البلدان الأخرى. الجدير بالذكر أن الصراع ظلّ موجوداً في المملكة بصورته المضمرة داخل المنظومة الدينية، وغير ظاهر لمن هم خارج تلك المنظومة من بقية أفراد المجتمع.

ما إن درج الإخوان بأولى خطواتهم على مسرح الحياة في المملكة حتى كانت ردّة الفعل (السلفية) في إنشاء تيار أهل الحديث الذي تحول إلى مسمى الجماعة السلفية المحتسبة في المدينة المنوّرة، والتي كانت تهدف ـ كما تقول ـ إلى العودة إلى المفاهيم السلفية الصافية، والردّ على ما يطرحه رموز الإخوان في ذلك الوقت، والذين كانوا قد جاؤوا من خارج المملكة، فلم يكونوا راغبين في الانجرار إلى جدل من هذا النوع وهم ضيوف على البلد، أو بالأحرى كانوا مشغولين بما في أيديهم من أعباء ومهام قد أوكلت إليهم.

بدأت الجماعة السلفية المحتسبة، والتي كانت تسمّى وقت تكوينها بأهل الحديث، وتأخذ أفكار الشيخ الألباني منهاجاً حركياً يشكّل معظم تصوراتها، وتعتبره الأب الروحي للجماعة، فبدأت تلك الجماعة بعد أن شعرت أن الإخوان المسلمين (المهزوزين عقدياً) بدأوا يسيطرون على النظام التعليمي، وأن (أهل العقيدة الصحيحة) ليسوا فاعلين في المجال

العام، فبدأوا بتكوين تلك الجماعة[1]، وبدأوا في نشاطهم الذي كانوا يعتقدون أنه يكمل نشاط هيئة الأمر بالمعروف في الإنكار على مسائل اجتماعية.

المهم في رصد نشاط تلك الجماعة هنا هو في مواقفهم من تيار الإخوان المسلمين، هذا الموقف لم يكن سوى السياق الطبيعي للصورة التاريخية التقليدية في علاقة الإخوان بالسلفيين في كل بلد إسلامي. في المملكة، وبعد إعطاء الفرصة لعناصر الإخوان، وجد تيار أهل الحديث، وهم تيار سلفي طلابي (في أغلبه) وأكثرهم من طلاب الجامعة الإسلامية في المدينة، وجد هذا التيار نفسه في مرحلة جديدة من حتمية المواجهة مع الإخوان/ اللاعب الديني الجديد على الساحة، والذي سيشكّل منافسة حقيقية وفاعلة في المستقبل، برغم امتلاء الساحة في ذلك الوقت بأصناف التيارات اليسارية، لكن ذلك كله لم يشكّل أي باعث حركي لتكوّن تيار أهل الحديث/ الجماعة السلفية المحتسبة، إلا بعد دخول عنصر جديد للمجال الديني، وهو عنصر الإخوان، فباتت الحاجة، فيما يبدو، إلى إعادة التنادي السلفي لتكوين رابطة لمواجهة هذا المدّ المنافس دينياً، والمتشكل وفق مرجعية فكرية حديثة (غير سلفية) خالصة، وبالتالي (غير مأمونة المآل). وهذا بدوره أيضاً يطرح تساؤلات عدّة عن طبيعة العلاقات التي تحكم العناصر المكوّنة للمجال الديني، حيث تتضح، بقليل من التعمق في دراستها، أنها لم تكن علاقات تقوم على الثقة المتبادلة و(حسن الظن)، برغم الحاضنة الدينية المشتركة التي يرفع الجميع أدبياتها الشعاراتية، مما يدلّل على الحضور

(١) زمن الصحوة، ستيفان لاكروا، ص ١٢٢، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ط ٢، ٢٠١٣م.

الأيديولوجي الخانق الذي تصدر منه تلك التعاليم التي يتم بثها في المجتمع، وهذا بدوره أيضاً يطرح تساؤلات عن مصداقية تلك القيم الوعظية الموزَّعَة.

ولكن هذا الأمر يثير سؤالاً الآن:

وماذا عن الوهابيين الكبار، من العلماء مثلاً أو من القائمين على (الحوزة) الوهابية الرسمية؟ أليست أدبياتهم سلفية بحتة؟ ولماذا لم يشاركوا تيار أهل الحديث/ الجماعة السلفية المحتسبة (لاحقاً) الموقف نفسه من الإخوان الجدد على الساحة؟

بقراءة تحليلية خاصة، هناك عاملان يفسران البرود الذي كان يكتنف الوهابيين الرسميين عن دعم الجماعة السلفية المحتسبة في ذلك الوقت:

- أن جلب عناصر من الإخوان المسلمين إلى المملكة وتمكينهم في التعليم هو قرار سياسي، وقد درجت التقاليد الوهابية على عدم التدخل في القرار السياسي، وبالتالي فدخولهم على الخط ضد الإخوان المسلمين سيكون موقفاً مضاداً للقرار السياسي، وقد تعوّدت الوهابية على التسليم والثقة في استراتيجيات السلوك الحكومي، وبالتالي فليس هناك حاجة للدخول في هذا الجدل.
- أن الألباني على وجه الخصوص، الأب الروحي للجماعة السلفية المحتسبة/ تيار أهل الحديث سابقاً، كانت له خصومة فكرية مع الوهابيين التقليديين، فهو يرى بأنهم مقلدون للمذهب الحنبلي مع أن محور (العقيدة السلفية) هي الاجتهاد وعدم التقليد، إضافة إلى مصادماته معهم بخصوص كشف وجه المرأة، حيث يرى الألباني الجواز، وهذا مصادم للشخصية القبلية والنجدية على وجه الخصوص، وهي التي تشكل المحاضن الاجتماعية التي ينحدر

منها مجمل الوهابيين التقليديين في المملكة، ومنهم العلماء الرسميون وتلاميذهم والدوائر الشرعية والطلابية المرتبطة بالمجال الديني الرسمي. ولهذا لم يتحمس العلماء الرسميون لدعم الجماعة السلفية المحتسبة، باستثناء الشيخ ابن باز، الذي كان رئيساً للجامعة الإسلامية، والذي كانت له علاقة متينة مع الشيخ الألباني، ولكن دون دخول من ابن باز في خط المواجهة مع الإخوان بتاتاً.

من الجدير بالقول: إن العلاقة بين العلماء الرسميين وبين الجماعة السلفية المحتسبة لم تكن متسمة بالبرود فحسب، بل ربما حصل شيء من التصادم برغم الحاضنة الفكرية بينهما، فسلسلة الفتاوى (الغريبة) من أعضاء تلك الجماعة قد أحدثت عند العلماء الرسميين بعض الامتعاض، برغم ما تقول الجماعة ـ كما هو شعارها ـ أنها تستند على الأحاديث النبوية، لكن انتشار عناصر الجماعة السلفية المحتسبة في بعض المدن، والعمل على بناء مساجد بدون (محراب) للإمام، كما هي أفكار الألباني، كل ذلك قد جعل المؤسسة الدينية الرسمية تعمل على محاولة تحجيم تلك الحركة.

وصلت الأمور إلى نقطة مفصلية آواخر السبعينيات حينما تقدم فريق من العلماء الرسميين بقيادة الشيخ محمد السبيل، والشيخ أبو بكر الجزائري، والذي كان ضمن الجماعة لكنه انشق وانضم للموقف الرسمي[1]، تقدما بمناقشة أعضاء الجماعة السلفية المحتسبة والتي انشقت بدورها، بعد ذلك اللقاء، إلى تيار بدأ في التفكك لاحقاً، وتيار آخر بقيادة شخص سيحدث بعد ذلك أكبر حدث تاريخي مطلع القرن الخامس عشر الهجري، وهو جهيمان العتيبي الذي كان قائداً يتمتع

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

بكاريزما جذبت إليه فريق كبير داخل الجماعة، وبدأ في طرح رؤى أكثر راديكالية جعلت تغذّي القسم المتبقي معه من الجماعة بشعلة من الطموحات الدينية التي أخذت في التطور حتى وصلت إلى حدّ اقتحام الحرم المكي الشريف مطلع عام ١٤٠٠هـ / أواخر عام ١٩٧٩ م. وبذلك تُطوى صفحة الجماعة السلفية المحتسبة كجماعة فاعلة ومنظّمة لا كأفراد، حيث بقي القسم الذي لم ينضم إلى مجموعة جهيمان موجودين، وسيظهرون بعد ذلك بزمن تحت مسمى جديد وهو (الجامية) الذين سيكملون الرسالة (السلفية) في مقاومة جماعات الإسلام السياسي.

انتهت أحداث الحرم، إلا أن ما بدأ للتوّ هو أنه خلا الجوّ لجماعة الإخوان المسلمين، وربما لجأ السياسي إلى تمكين هذه الجماعة كونها أقدر على ضبط كوادرها الشبابية في المراكز الصيفية والمخيمات التي كانت تقام بإشراف حكومي، والذين سيصفون مرحلتهم بدءاً من الآن - وبذكاء واضح - بمرحلة (الصحوة) الدينية، ولن يكونوا بحاجة إلى استحضار المسمى التقليدي (الإخوان المسلمون) في بلد لا يحتمل - سياسياً - هذا التحزب، وإزاء هيئة علماء رسمية تحمل عليهم المآخذ نفسها التي تحملها السلفية التقليدية على الإخوان، فاستبدل المسمى الحركي بشعار لا غبار عليه (معنوياً وسياسياً وعقدياً واجتماعياً)، هؤلاء الصحويون سيشنّون حملة دينية بدءاً من الآن، وقد سنحت الفرصة، وتواترت الظروف، واكتملت جاهزية الرعيل الأول من الدعاة الذين سيكونون فيما بعد رموزاً للصحوة وللمرحلة، وفي مرحلة اتسمت بالحساسية البالغة التي خلّفتها أحداث الحرم المكي، وتراجع البرامج الترفيهية في التلفزيون السعودي كردّة فعل تدلل على الدعم المرحلي للصحوة، وليست كنتيجة لأحداث الحرم، أو استجابة لمطالب جهيمان

كما يتصور الكثيرون من أصحاب الرؤى التنويرية الذين يظهرون التحسّر على مرحلة الوعي في السبعينيات، ويجعلون من أحداث الحرم سبباً في تراجع الدور الإعلامي والثقافي في البلد، بينما في حقيقة الأمر أن عنصراً سياسياً هامّاً يدفع بمنطقيته الخاصة في تفسير الظاهرة، كلّ تلك الظروف قد جعلت الصحوة الجديدة الآن ظرفاً ثقافياً مرحلياً محتوماً، وسواء حصلت حادثة الحرم أم لم تحصل، فالواقع السياسي آنذاك كان يلحّ في البدء في دعم مشروع لأسلمة المجتمع؛ لحاجة داخلية في مواجهة حركات يسارية مقلقة، وخارجية في مواجهة مشروع الاتحاد السوفياتي، وليس هناك أنجح من أيديولوجية فعّالة وتقوى على مواجهة ذلك الصداع اليساري للدولة من أيديولوجية الصحوة التي كانت صورة لخطاب الإخوان المسلمين في مصر، مع تعديلات (سلفية) لتتلاءم مع البيئة السعودية، وهذا لا يعني بالضرورة أن الصحوة كانت صناعة سياسية بحتة، فهذا سيجعلنا نتناسى ظرفيتها الثقافية كحالة عربية شاملة، إلا أن استثمار ديناميكيتها المتسارعة في الداخل السعودي كان لمبررات مفهومة في ذات السياق السياسي.

بقي أن نشير إلى أن من الدلائل على كونها مرحلة ثقافة (دينية) شاملة بامتياز، أن هذا الظرف الثقافي ليس خاصّاً ببلدٍ معيّن، ولا بطائفة بعينها، فالطائفة الشيعية أيضاً حصل لها ما يشبه (الصحوة الدينية) التي توّجت بالثورة الإسلامية في إيران واعتلاء الخميني العرش سنة ١٩٧٩م، وقد كانت لتلك الثورة انعكاسات واسعة في البلدان التي تتواجد بها الطائفة الشيعية كالعراق وبعض دول الخليج. وهي نفسها الطائفة التي كان أبناؤها منخرطين في التيارات اليسارية المتعددة منذ النصف الثاني من القرن العشرين مع رفقاء دربهم من أبناء السنّة،

إلا أنه وبإزاء مرحلة (دينية) شاملة، قد حصل للطائفة الشيعية أيضاً صحوتها الخاصة، وقد تعددت المدارس الفكرية والدينية كتعدد مثيلاتها عند السنّة. ويروي مؤلفا كتاب (الحراك الشيعي في المملكة) كيف كانت مجاميع من (المحتسبين) من الطائفة الشيعية في القطيف تجوب الأسواق لمنع منكرات (رفع أصوات الأغاني) أو (معاكسات الشباب للفتيات)، وأن من يتم ضبطه من قبل أولئك المحتسبين يتم جلبه إلى شقق مستأجرة لغرض المناصحة والتأديب الأخلاقي[١]، كما كان المتشددون دينياً من الطائفة يشنّعون على الشيوعيين (من نفس الطائفة)، وقد حصلت مناوشات واعتداءات على الشيوعيين وعلى زوجاتهم اللاتي وُصفن بالفاسقات[٢]، وتم إحراق المقرّ القديم لنادي الصفا الرياضي في صفوى، حيث كان عناصر من الشيوعيين مسؤولين عن الأنشطة الثقافية للنادي، بحجّة تقديم حفلات ثقافية تتخللها الموسيقى[٣]. ويبرر الشيخ حسن الصفار الذي كان أحد قادة تلك التيارات الدينية سابقاً بأن تلك التصرفات (فردية) ولا تمثل منهجية التيار[٤]، وهو نفسه التبرير في الضفّة السنّية المقابلة، والذي يطلقه قادة العمل الاحتسابي الرسمي في تبرير أخطاء أعضاء هيئة الأمر بالمعروف مع المواطنين في الميدان.

إذاً.. هو ظرف فكري شامل، أو (ربيع ديني) هبّ في ديناميكية

---

(١) الحراك الشيعي في المملكة، بدر الإبراهيم ومحمد الصادق، ص ١٥٥، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ط ١، ٢٠١٣م.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٣) المصدر نفسه، ص١٣٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

مقاربة لديناميكية وظروف الربيع العربي، أي أنها (ثورة دينية)، قد تكون (صحوة) بمقاييس أبنائها المحرّكين لفعالياتها، وقد تكون (ردّة) أو (غفوة) كما يصفها المعارضون لأدبياتها والمتطلعون إلى قيم أكثر تقدمية. المهمّ هو أنها مرحلة حصلت بكل ما فيها، ودورنا الآن هو تحليل تلك الفترة، دون الحاجة إلى تبنّي موقف مع أو ضدّ أدبياتها، بقدر الإمكان.

الصحوة وذكاء الانسجام:

لم يكن في مقدور حركة كالإخوان المسلمين أن تنشأ بشكل علني في التربة السعودية لو بقيت محافظة على شعارها وحركيتها كحزب يسوّق نفسه على أنه حزب إسلامي يحمل الشعار (وأعدّوا)، كما في مصر وبقية البلدان العربية التي قد تسمح البيئات السياسية بفكرة التحزب حتى مع وجود الحظر الرسمي للحزب في تلك الدول. رموز الإخوان في المملكة رأوا أن يتم تحسين صورة هذه (المرجعية) اجتماعياً ودينياً أيضاً، فكان ابتكار مصطلح (الصحوة)، كشعار رسالي مخفف من الحمولة الحزبية للمصطلح، ويحمل قيمة دينية مستساغة في بيئة سلفية، ولا يوحي بأي سياق سياسي يمكن أن يشكّل قلقاً للسلطات في المملكة.

هذا الدرس التاريخي نفسه، لو استفاد منه الليبراليون وطرحوا مصطلحاً مخففاً كالتنوير مثلاً، لكان لحراكهم فعالية أكبر في مجتمع لا يستسيغ بسهولة الاصطلاحات ذات الجذور الغربية أو القادمة من خارج الحدود بشكل عام. الإصرار على تسويق حِرفية المصطلحات كما هي، دون مراعاة التربة التي يراد استنباتها فيها، سيجعل الفشل نهاية محتومة

لتلك الأيديولوجية التي تندب حظها في كلّ مرّة مع حالة الوعي الجمعي، دون أن تتعلم هي نفسها أبجديات التحرك الاستراتيجي كما تفرضه جغرافية الواقع.

الاصطلاحات مهمّة جداً، خصوصاً في بيئة سياسية تكون سلطتها مركزية، ففي مثل هذا الواقع السياسي والثقافي سيكون أي مصطلح دالّ على تحزّب صريح غير مأمون مستقبلاً، فأي سلطة سياسية في العالم الثالث يمكن لها الاستفادة من تيّار معين بشكل مرحلي، وبكل سهولة سيتحول هذا التيّار إلى خصم للسلطة مع تغيّر وتبدّل الظروف السياسية المختلفة.

وباعتقادي أن هذه الفطنة (السياسية) كانت حاضرة عند رموز الإخوان الأوائل في المملكة، وفيما يشبه (التنبؤ) بالمستقبل، تمّ الاستغناء عن الاصطلاح الدالّ على التجمّع الحاضن لوجودهم، وتبنّي مصطلح جديد ذي دلالة متملّصة من أي عبء سياسي أو ديني / عقدي، وهكذا تمّ ضرب إجراءين وقائيين بحجر واحد (إجراء وقائي سياسي، وإجراء وقائي ديني)، إضافة إلى المكسب الاجتماعي بتحقيق عنوان يصلح تسويقه اجتماعياً.

وبرغم ما يحمله الإخوان في ضمائرهم من استخفاف بالمؤسسات الدينية التقليدية كالأزهر، وفي المملكة كهيئة كبار العلماء، إلا أنهم - في المملكة - قد عملوا ببراغماتية مع المؤسسة الدينية الرسمية، فحثّوا أتباعهم على حضور دروس الشيخ ابن باز وابن عثيمين وغيرهما من العلماء الرسميين، بل حاولوا أن يستميلوا العلماء إلى صفوفهم، ولم يحصل التباين في المواقف بشكل معلن بين الطرفين إلا مع حرب الخليج التي أحدثت إرباكاً للداخل السعودي بكلّ مكوناته، ومن ضمنها

الصحوة التي صاغت مواقفها الانفعالية بعد ذلك بشكل أدّى إلى القطيعة التامة بينها وبين السُلطة.

التقسيم الداخلي للصحوة:

قد تجدر الإشارة إلى أننا حين نتحدث عن (الرموز) في هذه المرحلة فيجب التفريق بين الاصطلاحين المشار إليهما في الأسطر السابقة. فرموز (الإخوان) في المملكة ليسوا هم رموز (الصحوة) بعد نضج المصطلح الأخير وتسويقه في الفضاء الاجتماعي. رموز الإخوان كانوا أولئك الذين استضيفوا بعد التنكيل بهم في الدول العربية ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ: منّاع القطان ومحمد قطب من مصر، ومحمد سرور زين العابدين من سوريا الذي انشقّ فيما بعد وكوّن له تيّاراً خاصّاً سمّي بالتيار (السروري) وهو يجمع بين الحركية الإخوانية في شقّها القطبي، مع الاهتمام بالعقيدة السلفية، أي أنه خليط (سلفي ـ إخواني). إضافة إلى آخرين كُثر من العراق وسوريا ومصر والسودان[١]. إضافة إلى آخرين كانوا في طليعة التنظيم الإخواني مثل: حمد الصليفيح وعبدالله التركي (الوزير السابق) في الرياض[٢]، ومحمد عمر زبير وعلي التشادي في جدة[٣].

بقي الوجود الإخواني في المملكة حذراً حتى اكتمل إنتاج الرعيل الأول، والبدء في الحراك الفاعل على الأرض، فظهرت المرحلة / الصحوة بشعارها الجديد، وظهر الرموز الجدد الذين أخذوا مكانهم في

---

(١) للاستزادة، انظر: زمن الصحوة، ستيفان لاكروا، من الصفحة ٦١ فما بعدها.
(٢) المصدر السابق، ص ٩٠.
(٣) المصدر السابق، ص ٩٣.

الصدارة مثل: سلمان العودة في القصيم، وناصر العمر في الرياض، وسفر الحوالي في جدة، وعائض القرني في الجنوب. إضافة إلى صفّ آخر من الرموز سيخرجون تباعاً لاحقاً. هؤلاء الرموز سيظهرون كنشطاء (فكريين) أي (وعّاظاً ودعاة) في هذه الحالة، وسيقدمون المادة الجاهزة الآن لتشريب مجتمع كامل ثقافة دينية جديدة، تأخذ صفتها (السلفية) بسبب المهادنة مع الواقع الديني الرسمي، وتأخذ صفتها الحركية على الأرض لطبيعتها كحركة دينية تستخدم الدين مادّة مغذية لأيديولوجيتها.

بعد انشقاق محمد سرور زين العابدين وتشكيل التيار السروري، وهي مرحلة سبقت ذلك النضج المشار إليه، ظهر في الساحة تياران يتنافسان الآن على الاستحواذ على الجماهير، تيار السرورية، وتيّار الإخوان، ولكن فيما يبدو، أنه تمّ التضامن على تسمية المرحلة بالصحوة؛ هروباً من فخّ التحزبات، التي كما أشرنا سابقاً، لم يكن يحتملها السياق السياسي والديني وكذلك الاجتماعي، فأصبح رجل الشارع العادي لا يفرّق بين أي عنصر من عناصر التيارين، ولا بين المنتمي للصحوة أو المعارض لها من بقايا تيّار أهل الحديث الذين بقوا بعد حادثة جهيمان على صراعهم التاريخي مع عناصر الإخوان، وبالأخص مع السروريين، المنافسين الجدد لهم في (السلفية). بدأ المظهر الذي يتخذه الصحوي لا يختلف كثيراً عن أي (متدين) سعودي من كافة التيارات الدينية. هذا الأمر سبّب لاحقاً خلطاً كبيراً عند أصحاب الطرح التنويري في وصف المنتج الديني المحلّي بأوصاف متناقضه، فمرّة توصف تلك المخرجات بالوهابية، ومرة بالسلفية، وأخرى بالصحوية، هذا الخلط جعل الكثير من السلوكيات الدينية غير مفهومة لمن لم يبحث تفاصيل تكوين الخطاب الديني السعودي.

يأخذ السروريون على الإخوان المآخذ نفسها التي تأخذها السلفية

عليهم، فالإخوان ـ كما يقولون ـ لا يهتمون بالعقيدة السلفية، ولديهم خلل في مفاهيم الولاء والبراء، لكنهم، أي السروريين، يعملون بذات الأدوات الإخوانية في التنظيم وإنشاء الشبكات والصراع من أجل السيطرة على المؤسسات، والتي كان منها (مؤسسة الحرمين) التي أغلقت لاحقاً بعد أحداث سبتمبر، ولديهم التقاء كبير مع الوهابية التقليدية عقدياً. بينما الإخوان أقلّ من السروريين في منسوب الراديكالية السلفية، أو (عُقدة العقيدة)، كما أن لدى الإخوان استعداد براغماتي للعمل مع أي مختلف عنهم في العقيدة، وليس لديهم أي مانع من أن ينتسب إليهم (حليق الذقن) أو (مسبل الثوب) بعكس السروريين الذين يشددون على أتباعهم في تلك المسائل. هذا بالإضافة إلى شكليّات ـ غير جوهرية ـ في التفريق بين الإخواني والسروري في كثير من الأحيان تمثّل في أن الإخواني يلبس العقال بينما السروري لا يلبس العقال؛ جرياً على ذات التقاليد الوهابية في المظهر الخارجي.

الخلاف بين الجماعتين بلغ مداه في عدد من المناطق حيث وقع اشتباك بالأيدي لم يُفضّ إلا بوصول الشرطة[١]، لكنهم اتحدوا أخيراً بعد أحداث سبتمبر، بل وصل الأمر إلى التكتّل إبّان الانتخابات البلدية عام ٢٠٠٥م خصوصاً في مدينة جدة، وتكوين الائتلاف الذي سمّي بـ (القائمة الذهبية) والتي دعمها الشيخ سفر الحوالي بالإشادة ودعوة الناس لانتخابها[٢].

وحول توزيع الإخوان والسروريين بين مناطق المملكة، فبحسب شهادة صحوي سابق تجاوز عمره الآن الخمسين عاماً، يقول: ((ينتشر

---

(١) شهادة صحوي فضّل عدم ذكر اسمه.
(٢) شهادة مصدر له علاقة بالحملة الإعلامية لما سُمّي بالقائمة الذهبية.

الإخوان في جدة والمنطقة الشرقية بكثرة، بينما ينتشر السروريون في الرياض والقصيم، وأما بقية المناطق الشمالية والجنوبية فتتقاسم التوزيع بين التيارين))[١].

وهذا يفسّر لماذا تأخذ المعارضة الصحوية لبعض المتغيرات الحياتية العامة في الرياض والقصيم طابعاً حدّياً شديد البأس، بينما تخفّ بشكل كبير في بقية المناطق، فبرغم التفسيرات السطحية التي تصف المجتمع النجدي بأنه متشدد، وأنه غير قابل للتسامح والليونة، إلا أن الصحيح هو أن الانتشار الحزبي للتيار السروري هو الذي يفسر كل تلك المعارضة الحادّة لمختلف المتغيرات الطارئة على المجتمع، فالسرورية كما عرفنا أكثر راديكالية من الإخوان المسلمين، وبالتالي فهذا هو ما يفسّر لماذا يجد أي منشط ترفيهي أو ثقافي يقام في الرياض أو القصيم مقاومة أكثر مما يجده نفس المنشط حين يقام في المنطقة الشرقية أو الغربية.

سنتوقف الآن عن بحث تفاصيل العلاقة بين الإخوان والسروريين، وهي غير خافية حتى على القريبين من دوائر الصحوة، لكننا سنركز الحديث فيما تبقى من هذا الموضوع عن الأثر التربوي والثقافي لمرحلة الصحوة إجمالاً، وهي الأهم التي من أجلها كان موضوع هذا الكتاب، وهو الأثر الذي تركه (التديّن السعودي) في تكوين وعي جيل كامل، والأثر الذي رسمته الصحوة في تكوين ذلك التديّن.

المادة الصحوية:

تكمن خلاصة تلك المادة فيما يسمّى بفقه الواقع، وهو حيلة صحوية

---

(١) شهادة صحوي سابق فضّل عدم ذكر اسمه.

في سياق الجدل بين حراك الصحوة ووقار هيئة كبار العلماء، أو فلنقل التيار السلفي التقليدي الذي يشكّل الحاضنة لأولئك العلماء. كان الوضع الديني الجديد الذي فرضته مرحلة الصحوة لا يحتمل صمت العلماء الرسميين في الكثير من القضايا، ولا يكتفي بتلك التخصصية الفقهية التي ليس لديها الوقت لخوض كافة القضايا المعاصرة، ومتابعة السياقات الجدلية على الساحة.

وفيما يبدو أنه شعور بالحاجة إلى سدّ الفراغ (الفكري) الذي لم يهتمّ له الخطاب الفقهي التقليدي، أو عجز عن سدّه، فقد انبرت الاستراتيجية الصحوية لهذه الأطروحة التي ستجعلها في موضع التطبيق الكامل لهذا النوع الفقهي الجديد، مما يعطيها موضعاً جديداً للصدارة على الساحة الخالية تماماً من أي فاعل آخر يمكنه أن يسدّ هذه الثغرة في التصورات الصحوية حول تطبيقات الدين السياسية والاجتماعية والثقافية في الحياة العامة.

يعرّف الشيخ د. ناصر العمر مفهوم فقه الواقع بقوله: ((هو علم يبحث في فقه الأحوال المعاصرة، من العوامل المؤثرة في المجتمعات، والقوى المهيمنة على الدول، **والأفكار الموجهة لزعزعة العقيدة**، والسبل المشروعة لحماية الأمة ورقيها في الحاضر والمستقبل))[١].

ونلاحظ أنه حتى في التعريف قد تم استحضار نظرية المؤامرة حول (العقيدة)، وأعتقد أن وضع كلمة (عقيدة) بحد ذاتها في هذا السياق هو نوع من الذكاء التوظيفي للّفظ، حيث يتم بذلك إحراج الحاضنة السلفية التقليدية التي تكاسلت عن هذا الدور (التوعوي)، وفيما يبدو أنه قد

---

(١) فقه الواقع، ناصر العمر، ص ٥، رسالة منشورة.

عكس رغبة تيار الصحوة في الزحف على مكانة العلماء التقليديين؛ نظراً لإمكانات الكوادر الصحوية في هذه المعركة العقائدية المتخيّلة.

وتتلخص فلسفة (فقه الواقع) في المادة الفكرية التي تسوّق الأدبيات الدينية بصورة معاصرة تستخدم فيها ذات الأدوات الجدلية، وليس الاقتصار على النص الشرعي الذي قد ينعزل عن ملاحقة الأحداث المعاصرة ومباشرتها. وفي ذلك يقول الشيخ ناصر العمر:

((ترى لو تنبه الدعاة والعلماء لهذا الأمر منذ عهد الاستعمار هل يحقق الأعداء ما حققوه في عالمنا الإسلامي؟ لأن الوعي يقود إلى العمل، والعمل يدرأ المخاطر بإذن الله.

انشغل بعض طلاب العلم والدعاة في قضايا مهمة ـ ولا شك ـ ولكنهم غفلوا عن قضايا أكثر أهمية، ومنها فقه الواقع، فخلا الجو لأعدائنا...))[1].

بذلك يمكن القول إن هذا الفنّ الجديد في الوعي الديني في المملكة قد وفّر مادة ضخمة جداً للخطاب الصحوي وأتاح له المزيد من الحرية للتحرك ضمن منطقة أكثر إنشائية من مادّية النصوص الفقهية المحدودة في حركيّتها ومسالكها، وبالتالي أيضاً فقد وفّر الوقود الذي لا ينضب لإشعال معارك لا تهدأ في الحياة الاجتماعية والفكرية في المملكة، وقد أغرقت تلك المعارك وذلك الجدل الوعيَ المحلّي لعقود بهامشيته التي لم تقفز إلى المتن الذي يلامس حياة ومصير الناس، ومن هنا كان التزييف، وهذه بعض صوره:

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١.

أ: الكفاح من أجل أسلمة المجتمع:

كان المجتمع قبيل مرحلة الصحوة ذا تديّن طبيعي وفطري، ولم يكن النظام التعليمي يؤدي دوراً وعظياً كما هو اليوم، وقد كان يؤدي دوره التربوي والتعليمي بمنهجية معتدلة، إلى درجة أن الموسيقى كانت تستخدم في المدارس بشكل طبيعي جداً. ويروي الأستاذ محمد ربيع الغامدي شهادته على تلك الحقبة قائلاً:

((١ ـ بين عامي ١٣٨٢ و١٣٨٥هـ درست في مدرسة اليمانية الأميرية بالطائف (ابن خلدون حاليا)، وكانت تقدم الأناشيد الوطنية بمصاحبة الموسيقى عبر الإذاعة المدرسية في طابور الصباح.

٢ ـ بين عامي ١٣٨٦ و١٣٩٢هـ درست في مدارس دار التوحيد بالطائف، المتوسطة فالثانوية، وكانت تقدم المقطوعات الموسيقية عبر إذاعتها.

٣ ـ بين عامي ١٣٩٧ و١٤٠٠هـ كتبتُ نشيد: (يا معهدي الغالي)، وكنت معلما للجغرافيا، ومشرفا على المسرح في معهد المعلمين الثانوي بالباحة، وكان ذلك النشيد يؤدى بمصاحبة العود الذي يعزفه طالب من طلاب المعهد هو المعلم (حاليا) عبد الرحمن عيضة، وكان يردده الطلاب على المسرح وفي قاعة النظارة.

٤ ـ بين عامي ١٤٠١ و١٤٠٤هـ عملت مشرفا للتربية المسرحية في منطقة الباحة التعليمية وكنا نتابع حفلات المدارس فنجد بعضها قد استضاف فنانين من جيران المدرسة لتقديم أغانٍ وطنية بمصاحبة الموسيقى على مسرح المدرسة.

٥ ـ في عام ١٤٠٤هـ كانت بعض إدارات التعليم ترفع بيانات مالية تتضمن مصاريف باهظة وغير منطقية صُرِفت على حفلات موسيقية

فبادرت الوزارة بمنع تلك الحفلات وصدر تعميم بذلك، وقد فسرها الكثير بأنها تحريم للموسيقى لأنهم بعيدون عن فهم ملابسات المنع ثم انتشر التحريم بعدئذ)).اهـ[1].

وربما بقي شيء من ذلك إلى أواسط الثمانينات بقليل، وشخصياً فقد كنتُ أدرس في المرحلة الابتدائية بمدرسة في مدينة جدّة عام ١٩٨٧ / ١٤٠٧هـ وكانت المدرسة تقدّم بعض الأغاني الوطنية، في أوقات (الفسحة) مثل (يا بلادي واصلي) وأغنية (بلادي بلادي منار الهدى)[2]. إلا أن تلك الموسيقى تحوّلت إلى (جريمة) بعد ذلك، ليس في الحفلات المدرسية نهاية العام الدراسي فقط، وإنما حتى تلك الأغنيات الوطنية التي يمكن تقديمها كمادة سمعية في أوقات الفسحة التي لا تتطلب أي مصروفات مالية من أي نوع، وليس في المدارس ومؤسسات التعليم فحسب، بل حتى في الفضاء الاجتماعي العام إبّان مرحلة انطلاق الصحوة في الثمانينات، في تغيير ثقافي عنيف ضرب في كافة مفاصل المجتمع.

كانت الحملة على وجوه الترفيه الطبيعية كالموسيقى والمسلسلات والأفلام جزءاً من استراتيجية الصحوة في مشروعها نحو تغيير طبيعة الفرد في المجتمع، وتوجيهه نحو حالة من التديّن في صورته (المتزمّتة) كضمان لبقائه ضمن (الأدلجة) الصحوية، وهو بقاء سيضمن المحافظة

---

(١) شهادة الأستاذ محمد ربيع الغامدي، مؤلف مجموعة (ذاكرة الفواجع المنسية) القصصية.

(٢) كانت مدرسة البراء بن مالك الابتدائية في حيّ الاستاد الرياضي / كيلو ٧ في جدة، وهي التي درستُ بها المرحلة الابتدائية كاملةً. كان ذلك عام ١٩٨٧ وكنتُ في الصفّ الأول الابتدائي، وبعدها توقفت المدرسة عن بثّ تلك الأغاني الوطنية نهائياً.

على الكتلة الجماهيرية التي تشكل قاعدة الصحوة، وهكذا كان التحرّك يهدف إلى الحشد الجماهيري ويحرص عليه أكثر من حرصه على نوع الخطاب المعروض. مستخدماً ـ بفطنة فطرية ـ غريزة إدارة سيكولوجية الجماهير بنجاح!

إذا كانت الأيديولوجيات اليسارية والقومية تفرض على الفرد المنتمي إليها الإيمان بمبادئها، ثم تسمح له بحرية السلوك الفردي، كالمظهر الخارجي مثلاً، أو الترفيه، وممارسة الحياة الخاصة، أو بالأحرى، لا تهتمّ كثيراً لسلوك الفرد ما دام متوجّهاً بقلبه إلى الفكرة الجوهرية للتيار، فإن أيديولوجية الصحوة كانت على خلاف ذلك، إذْ كانت تستهدف سلوكيات الفرد الواحد وتقييد إرادته في اللباس والمظهر تحت القائمة الدينية من المحرّمات والأوامر، مع فرض الفكرة الرئيسية وهي: الإسلام كصورة مرسومة تحديداً وفق مساحة تحرّك أيديولوجية تلك الصحوة التي تلوّنت بها المرحلة.

ذكر الدكتور عبدالله الغذامي في سلسلة (توريقات الصحوة) التي كانت تنشرها صحيفة الجزيرة: (... وكذا صار شباب الصحوة يندفعون لها دون حاجة لجهد إقناعي، وتغيرت علامات الشباب من الوجوه المرد إلى اللحية، وصارت الصلاة ليست واجبة فحسب بل علامة انتماء أيضاً، وقريبي الذي لم تقبل ابنة عمه الزواج منه لأنه ملتح (التوريقة السابقة) جاء عوضا عنه عشرات خسروا الخطبة لأنهم غير ملتحين...)[١].

كانت إذاً فورة اجتماعية جارفة، أو كما يحلو للبعض تسميتها

---

(١) سلسلة (وهذا باب في التوريق) الصحوة (١٥)، عبدالله الغذامي، صحيفة الجزيرة، العدد ٤٢٩ بتاريخ ٢٢/٢/٢٠١٤.

بالموضة، ويعتبرونها مثل موضة (الأسهم) التي تسببت بكارثة تاريخية على كل من اقتحمها، إلا أن هذا التوصيف يقلّل من طبيعة الصحوة التي لم تكن ـ برأيي ـ مجرد موضة عابرة، بل سياق له فلسفته المطروحة اجتماعياً، وبرنامج عمل محدد الملامح والصياغة، من هنا لم تكن الصحوة لتشكّل أي باعث لأي باحث لأن يكتب عنها لو كانت مجرد موضة اجتماعية عابرة. الصحيح أنها ـ وإن كانت درامية نشأتها وتحولاتها تشبه ملامح الموضة العابرة ـ إلا أنها سياق فكري متكامل يدفع باتجاه بحثها والحديث عنها؛ من أجل استكشاف عناصرها الأولية التي جعلت منها سياقاً صاخباً لا نزال نسمع صدى صخبه إلى اليوم.

قرأ الغذامي الصحوة في سياق شهادته على العصر، وقد حدد لها ملامح ظاهرة، ولهذا اعتبرها أنها تشكل الفترة من ١٩٨٧ إلى ١٩٩٧ م، وهي الفترة التي يقول إنها كانت فترة التديّن الظاهري عبر أيقونتي (اللحية والثوب القصير) كما شاهدها في قاعات الجامعة. وقد تتعدّد القراءات، وتختلف الأحكام في تحديد بدء وانتهاء مرحلة الصحوة. هذا في الحقيقة لا يهمّ؛ لأن كل قراءة تجعل لها (علاماتها) الخاصة، ثمّ تفترض تحديد نقطتي البداية والنهاية، وهذا ما يجعل كل القراءات جديرة بالاهتمام، وتقدّم كلّ واحدة منها تصوراتها الإثرائية على حدة.

ب: الصحوة والموقف من المرأة:

عملت الصحوة على صياغة موقفها من المرأة بسلبية واضحة، حيث لم يظهر الخطاب الصحوي سوى أنه (ردّة فعل) تجاه وضع المرأة في السياق الاجتماعي وكذلك السياق الإعلامي. تتفق شهادات الشهود على مرحلة تاريخية سابقة على أن المرأة كان لها حضورها الفاعل على مسرح الحياة اليومية، خصوصاً في القرى والبوادي والأرياف، حيث

تخرج لتشارك الرجل في أعباء الحياة اليومية في مرحلة ما قبل الطفرة، وحتى بعدها بسنوات، حيث بقي عدد من كبيرات السنّ يعملن في المزارع والمراعي والأسواق، قبل أن تأتي المرحلة الحرجة بعد أعوام التضخم الاقتصادي الذي حصل في ٢٠٠٨م، وانحسار الطبقة المتوسطة، فتقلب الأوضاع رأساً على عقب، وتُحدث انفصاماً حادّاً في أذهان جيل جديد بات بحاجة جادّة إلى تحسين ظروفه الاقتصادية، وفي ذات الوقت يعاني من كميّة أفكار ومحددات قيمية نشأ وتربى عليها. هذا الانفصام هو أثر تربوي يمكن ملاحظته على جيل مرحلة الصحوة، وفي نفس الوقت هو صورة يمكن ملاحظة انعكاساتها الاجتماعية في تقييم مسألة خروج تلك العجلة الاجتماعية عن ربقة الارتهان للصحوة.

الصحوة (كما ترفع شعارها الاصطلاحي) تقول إنها (صحوة دينية)، ولكن ماذا لو وجّهنا إليها هذا السؤال): كيف يمكن لصحوة (دينية) ألاّ تقدم إصلاحاً بشأن المرأة؟). هنا سنقفز قليلاً لنتوجّه إلى حاضنة أهمّ، إلى الوهابية تحديداً، فالوهابية تقول: (إنها جاءت لتصحح الدين، وتصلح أوضاع الناس)، ولكن ماذا قدّمت الوهابية بشأن المرأة؟ وهل فعلاً أصلحت من واقعها؟ ولماذا استخدمت القتل وسفك الدماء من أجل الإصلاح العقدي، لكنها وقفت عاجزة، أو ربما صمتت ضمنياً عن واقع المرأة في السياق الاجتماعي؟

نفس السؤال حين نوجّهه إلى الصحوة التي ظهرت كـ فكر إسلامي يطرح نفسه كبديل لأفكار وأيديولوجيات يسارية. أي أنها تستخدم ذات الأدوات الفكرية واللغوية في صياغة خطابها وتسويقه على أنه (فكر) وليس مجرد (خطاب فقهي إفتائي) مغلق عن التفاعل. وأيضاً هي سليلة مرحلة (مصرية) خارج حدود وثقافة الجزيرة العربية، فلماذا ـ حتى في موضوع المرأة ـ هادنت الصحوة فيه ولم تجرؤ على التصحيح؟ بل كما

فعلت الحاضنة الوهابية، ساهمت بالمزيد من تشريعات أضرّت بواقعها أكثر ضمن السياق الاجتماعي الذي لم تكن المرأة فيه بحاجة إلى المزيد من إرهاق كينونتها الوجودية، فلم يعد ـ فقط ـ صوتها عورة، بل حتى اسمها الدالّ على وجودها أصبح يُستبدل بمواربات لفظية تُخفي حتى الضمير الدالّ عليها الذي أصبح مستتراً وجوباً في القاموس الاجتماعي السعودي.

السياق الوهابي والسياق الصحوي يقولان إنهما سياقان رساليان، أي أنهما يعملان على فكرة رسالية تستهدف الفضاء الاجتماعي الذي يعملان فيه. ولكن حين يأتي موضوع المرأة ـ عند هذين السياقين الرساليين ـ نجدهما أنهما ساهما فيه بالمزيد من التعقيد، وكان تأثيرهما سلبياً على وضع المرأة التي أصبح حتى اسمها يُخجل منه عند أجيال تعرضت لهذا النمط من التربية وصياغة الموقف من المرأة، وبطريقة تخالف ما جاء في المدوّنة الفقهية والوقائع التاريخية الممتدة إلى عصر الصحابة أنفسهم، والوضع الذي كانت عليه المرأة في عصر صدر الإسلام. فلماذا حصل كل ذلك؟

لابدّ أولاً من معرفة واقع المرأة في الجزيرة العربية قبل مرحلة الصحوة والوهابية معاً، فالسياق التاريخي لوضع المرأة عموماً في الجزيرة العربية يخبرنا بأنها نقطة بالغة الحساسية اجتماعياً؛ فعمليات الغزو التي كانت تتم بين قبائل المنطقة كانت تستهدف انتهاك أي شيء من أموال وبهائم وغنائم باستثناء الاقتراب من المرأة، وكثيراً ما كانت تحدث بعض حوادث الغزو التي تتم، فلا تجد القبيلة الغازية رجال القبيلة المغزيّة، بل تجد النساء، فتعود القبيلة الغازية أدراجها؛ كونها تعظّم تلك المنطقة الحساسة، ولا تجرؤ على انتهاكات ستؤلب عليها بقية قبائل المنطقة بطريقة قد تؤدي إلى فناء تلك القبيلة عن آخرها. هذا

من جهة، ومن جهة أخرى يأتي كل ذلك في سياق الأخلاقيات التي تعارف عليها ضمنياً سكان المنطقة، أو أوحت بها ثقافة القبائل بشكل عام في الجزيرة العربية كافة، ولهذا نجد أن المرأة كانت منطقة معظّمة وحساسة جداً في الوجدان العام عند سكان الجزيرة العربية خاصة.

من هنا.. من سياق واقع نقطة متجذرة في وجدان أي رجل وامرأة ـ على السواء ـ في هذا الفضاء الاجتماعي الذي سوف تستهدفه مستقبلاً أي دعوة، فلن تجرؤ تلك الدعوة على ملامسة تلك النقطة ذات الحساسية الشديدة إلا بالمهادنة والتصالح، أو بالمزيد من تدعيم حساسيتها؛ بهدف تسويق الفكرة الرئيسية أو (الدعوة) ذات المحتوى المراد إيصاله بعيداً عن إغضاب تلك (النقطة) ذات الحساسية العالية، حتى لو أدّى ذلك ـ كما حصل فعلاً ـ إلى تعقيد وضع المرأة، وتشويه الوعي بها أكثر فأكثر، ومع تناقضات المرحلة الصاخبة، تناسلت مختلف الأمراض الاجتماعية المعقدة، وتوالدت الانفصامات الحادّة في أذهان الأجيال.

أي أن الوهابية، ثمّ الصحوة لاحقاً، قد عملت كلّ منهما على استثمار تلك النقطة الحساسة في الوجدان الجمعي، فتمّ تسويق الأفكار (الأساسية) عبر تقديم بعض الإشباع الخاص المقدّم لتلك النقطة؛ من أجل القدرة على الوصول إلى إرضاء القناعات المرجو جذبها لتدعيم فكرة (الرسالة / الدعوة)، فتمّ تعقيد وضع المرأة أكثر من ذي قبل. وهذا يدلّ على أن الكوادر الوهابية نفسها، ثم الصحوية لاحقاً، وبخلاف الشعار الرسالي لكلّ منهما الذي يُعلن أنه يتّبع النسخة الأولى من الإسلام، لم تستطع أي منهما الخروج من واقع شدّة الجذب لتلك النقطة، فتم الاستثمار في منطقة وجدانية خصبة تسهل استثارتها وتهييجها؛ لإيصال وتمرير كامل السياق الرسالي المنشود.

في مرحلة الصحوة، اختلف السياق قليلاً. فإذا عرفنا أن السلفية تغوّلت في العقيدة بهدف التميز عن باقي الفرق والمذاهب عقدياً، وأن الوهابية تغوّلت إجرائياً بهدف التميز عن باقي الحنابلة في نجد (دينياً وسياسياً)، فإن الصحوة قد تغوّلت في ردكلة المجتمع بهدف الوصول لخلق مجتمع كامل يشكّل حاضنة قوية لاستراتيجيتها. أما تقييم مدى النجاح في تحقيق ذلك من عدمه فله سياق آخر مختلف، لكن الأهم هنا هو تسليط الضوء على الأثر الرجعي لذلك التغوّل، ورصد متوالياته الاجتماعية والثقافية.

في كتيّبه الشهير (بناتنا بين التغريب والعفاف)[1] يقول الشيخ ناصر العمر:

((ثانياً: الاختلاط

إن هذا الأمر قد مسخ الفطر، وأفسد الأخلاق في كثير من مجتمعات المسلمين ولا ريب، ففي كثير منها اختلط حابلها بنابلها، وهذه مجتمعات تحتاج إلى نظرة أطول ووقفة أعمق.

ولكن بعضاً ممن لا ينظرون إلى هذا الأمر بشمول يظنون أن الاختلاط لا يكون إلا في المدارس أو الجامعات! أقول لهؤلاء: رويدكم رويدكم، فقد أبعدتم النجعة.

لا شك أن الاختلاط في الجامعات والمدارس جد خطير، ومرحلة متقدمة من المرض، ولكن هناك مجالات أخرى لا تقل خطورة، **فالاختلاط في الأسواق أسوأ من الاختلاط في المدارس والجامعات**

(١) وكانت تفريغاً للشريط الشهير بنفس العنوان.

أحياناً، وتجتمع مفاسد الاختلاط في المستشفيات بين الأطباء والطبيبات، بين المرضى والممرضات، بين المريضات والممرضين.

ولا يقل الاختلاط في الحدائق، وبعض الأعراس والمناسبات الاجتماعية، والمطاعم خطورة عن سابقيه))[1].

هذا الموقف من المرأة قد أسهم في صياغة وضعها داخل النسق الاجتماعي الذي تأسس بفعل قوة الخطاب الصحوي وتمكينه وحصول الظرف الثقافي الزمني المواتي له، فحصل أن رُسمت صورة المرأة في الوجدان الجمعي على أنها فقط موضوع (إغراء جنسي)، دون أي دور وظيفي يمكن أن تمارسه المرأة في الفضاء العام. هذا الأمر كان جذاباً حين كان الظرف الثقافي مواتياً، ولكن بعد سنوات من تعقيد الحياة وتعقّد تفاعلاتها الاقتصادية والفكرية في المملكة، أصبحت تلك الصورة المرسومة موضع إشكال حقيقي، وباتت الحاجة إلى التخلّي عن كمية القيم المزروعة في الوجدان العام ضرورة ملحّة؛ تحت الوطأة الاقتصادية التي أزاحت ما كان يوصف سابقاً بالطبقة المتوسطة إلى مرتبة أقل من التوسط، فنبعت الحاجة إلى كسر قيم الصحوة التي رسمت تلك الصورة، واقتحام سوق العمل النسائي، وإنْ في مستويات غير كاسحة الانتشار، إلا أنه سبّب انفصاماً مقلقاً بين الحاجة وبين الفكرة المسبقة المزروعة، وهي هنا ستكون تلك الأفكار بوصفها (الدين) الذي ستكون فرصته الآن مناسبة لتبنّي إسقاط دلالة الحديث: (القابض على دينه كالقابض على الجمر).

(القابضون على دينهم) ظلّوا مزهوين في المجتمع، ولكن (القابضات

---

(١) فتياتنا بين التغريب والعفاف، ناصر العمر، ص ١٠، رسالة منشورة.

على دينهنّ)، ممن لسن من الطبقات الاجتماعية المحظوظة بأوضاعها، بقين في دائرة القلق (الفردي والأسري) من قيم مزروعة تقف عائقاً أم فرص تحدّي الحياة وخوض غمارها بالعمل والكفاح من أجل الرزق، ففكرة أن (المرأة ملكة في بيتها) ليست فكرة عمليّة يصلح تطبيقها على كافة شرائح المجتمع المتفاوتة طبقياً واقتصادياً؛ وذلك أنها فكرة ترافقت مع بدء زمن الطفرة الاقتصادية في السبعينيات واستغناء معظم الأسر فعليّاً عن دور المرأة في أعباء الحياة، ولكن مع نهاية الحقبة الاقتصادية، وابتداء واقع اقتصادي واجتماعي جديد، فقد فُرض على المرأة العودة إلى ذلك الدور والمشاركة الفاعلة في أعباء الحياة، بينما بقيت دوائر صناعة الوعي الصحوي، والتي هي مشبعة اقتصادياً بسبب ما تحقق لها من مكاسب، بقيت تقاوم هذا الواقع الجديد، أو أي محاولة لمسايرته، عبر ذات التغوّل في المزايدة على قيم ومعاني (العفة والفضيلة والأخلاق)، ومن هنا رأينا الكثير من الآراء التي وصل بعضها إلى الدعوة إلى التحرّش بالموظفات (الكاشيرات) من قبل رموز محسوبين على دوائر الصحوة!

نفس القول يمكن أن ينطبق على تقييم قضية (قيادة المرأة للسيارة)، فحين كان الظرف مواتياً، وجدت الدعوة إلى معاقبة (نساء السادس من نوفمبر عام ١٩٩٠م) تفاعلاً من عموم الناس الذين انشغلوا عن صواريخ صدام حسين الكيماوية بمناقشة قيادة مجموعة من النساء في شوارع الرياض، إلا أنه وبعد عشرين عاماً من الحادثة، أطلقت مجموعة من النساء في العام٢٠١١م، وأكثرهنّ متنقبات، تظاهرةً الكترونية تمثلت في قيادة السيارات بشكل فردي، وتوثيق تلك المشاهد ونشرها عبر موقع اليوتيوب، ولم يجد الأمر من معارضة اجتماعية سوى القول بأنها أقلّ بمراحل من تلك المعارضة التي كانت قبل عشرين عاماً، وهذه إشارة

إلى بداية تولّي زمن الأدبيات الصحوية، لكن ليس هذا موضوعنا هنا، بل نحن الآن بصدد نقاش فكرة (الفضيلة) كما تتصورها الأدبيات الصحوية، وعلاقتها بحاجات المرأة وضروراتها. فالحيرة التي أنتجتها تربية الصحوة هنا أيضاً هي في كيفية المواءمة بين حاجة ملحّة لأرملة أو مطلقة أو غيرها في قيادتها للسيارة، وبين تلك القيم المزروعة بطريقة متغوّلة حول مفاهيم الفضيلة والعفة، والتي تجذرت في الوجدان العام بشكل متطرف.

قد تجدر الإشارة السريعة هنا إلى أن ظهور بعض المنقبات في تلك التظاهرة (اليوتيوبية) في عام ٢٠١١ كان دلالة على أن الشعور بتلك الحاجة الزمنية، وكذلك الوعي بها، قد اخترق معظم الشرائح الاجتماعية، بما فيها تلك التي تتمثّل بعض قيم الصحوة كالنقاب مثلاً، والذي لا تؤمن به شرائح اجتماعية أخرى ليست مرتهنة أساساً للكثير من تلك القيم. هذا الأمر يوحي بأن الصحوة كانت تطرح نظرياتها دون أي استراتيجية لخلق (بدائل) منطقية، أو حلّ مشاكل قائمة سببها سوء تقييم مآلات البثّ النظري لتلك القيم. خلاصة القول، هو أنه قد نشأت الحاجة الماسة فعلياً في الفضاء الاجتماعي للثورة على تلك القيم، وهذا بحدّ ذاته صورة من صور القول بإمكانية انتهاء زمن الصحوة، أو انتقالها إلى مجال مناورة آخر، كما سيتضح لاحقاً.

ج: الصحوة والتعليم:

عرفنا سابقاً أن التعليم كان هو البيئة الحاضنة للعناصر الإخوانية التي استضيفت في المملكة، ولكن بالحديث عن الصحوة تحديداً كمرحلة، فإن التعليم لم يكن البيئة الأساس لانطلاقة الصحوة، وإنما كان حاضنة فكرية لها دور مؤجل، سيعمل لاحقاً على تأسيس المخرجات الصحوية

على صورة جيل كامل، ولم يكن البيئة التي انطلقت منها الصحوة في البداية. لقد كانت المساجد، والشريط الإسلامي، ومنبر الجمعة القنوات التي شكلت بدء انطلاق مغذيات البث الصحوي، ولكن التعليم كان يعمل من الأسفل بتكوين قاعدة جماهيرية على المدى الأطول.

في تقييمنا للمخرجات الصحوية في التعليم، تجدر الإشارة إلى الخلاصة النهائية للشاب الذي يتخرج حديثاً، فلا يجد مكاناً في سوق العمل؛ كون أن التأسيس الذي تلقاه لم يخرج عن محدودية الشحن والتعبئة الوعظية، دون أي وجه آخر من وجوه التربية السلوكية والحضارية، أو تنشئة السجايا الفاعلة التي تجعل من الإنسان كائناً إيجابيا في بيئته، باستثناء حقنه بنوع واحد من الثقافة المبرمجة بصورة تدعو للذهول من كيفية تنشئة جيل كامل على صورة نمطية واحدة، وفي كافة مناطق المملكة من شرقها إلى غربها. حقاً أستغرب ـ وربما أعجب ـ بالنجاح الباهر في تنميط مجتمع كامل بنسخة ثقافية محددة الملامح، ومبرمجة التوجيه وفق لون واحد يتناسخ في كل منطقة! ولكن هل هذا النجاح هو نجاح سياسي؟ أم أنه نجاح حزبي يحسب لصالح منظومة الصحوة وجهودها الأخطبوطية في كل منطقة باتجاه (أدلجة) المجتمع، أو ما بما يمكن وصفه (بأسلمة المجتمع) وفق تلك النسخة (الإسلاموية) التي ترفعها الصحوة في تفسيرها المحدد لماهية الإسلام؟

أياً كان صانع هذا النجاح، فإن المستفيد الأول، وبشكل أثقل وزناً، هي منظومة الصحوة نفسها التي استفادت فعلياً من الضوء الأخضر في فترة سابقة، وعملت بجدّ على ذلك التنميط وإنتاج جيل ثابت الملامح تقريباً في كافة أرجاء البلد.

عملت لجان (التوعية الإسلامية) في مختلف المدارس ـ في فترة

سابقة ـ على تدعيم ذلك التنميط؛ كون أن المنهج الدراسي الذي يخضع للسياسات العليا للتعليم لم يكن كافياً لتسيير عملية التنميط والأدلجة، وبالتالي فإن وزارة التربية والتعليم، (المعارف) سابقاً، ضبطت المنهج الدراسي ـ نوعاً ما ـ لكنها لم تضبط الأنشطة اللاصفية، وهي الأهم في كل عملية تعليمية؛ كون أن الطالب أساساً يميل مع كل ما هو خارج المنهج الدراسي، وبالتالي فقد غفلت السياسة التعليمية عن تلك الحقيقة، وظلت تبثّ في المناهج ما تريد تقريره، دون أن تنتبه لما هو خارج المنهج، وهذا هو الأهم.

حقيقة.. لستُ مع رأي الكثيرين بأن لجان التوعية الإسلامية في المدارس كانت هي البيئة المسؤولة عن زرع ثقافة الإرهاب والعنف، ربما يكون هناك أمثلة محدودة في بعض المدارس، لكن الشذوذ لا يؤسس قاعدة. الصحيح أنها كانت محاضن (توجيه ودعوة) فقط. ولكن برأيي أن هذا التوجيه كان أشدّ وقعاً؛ وذلك لأن العنف والإرهاب سهل التحديد والإدانة، بينما ذلك (التنميط) التربوي الذي يسمّى (وعظاً وإرشاداً) وفق صورة محددة نمطياً هو الذي أنتج تلك التربية التي نحت بهذا الجيل إلى التردّي ثقافياً وفكرياً، وتأسيسه على ثقافة الكراهية لكل آخر مختلف عنه، وخلق جيل ليس لديه القدرة على التعايش مع المختلفين عنه دينياً أو مذهبياً، فضلاً عن برمجته (غرائزياً)، فتمّ رسم صورة محددة عن المرأة، وأنها (نعجة) يجب الحفاظ عليها لئلا تنهشها (الذئاب) التي ستجد فوراً ذلك المبرر للنهش؛ كون المرأة لم تلتزم بتلك التعاليم نفسها المحددة والمبرمجة، وبالتالي نشأت ثقافة التحرش الجنسي تبعاً لنمطية التربية التي توحي إلى الشاب بأنه سيكون له الحق في ذلك التحرش بالفتاة طالما لم تلتزم بالشكل المحدد الذي عليها أن تكون عليه حين تخرج إلى الشارع. بالإضافة إلى تشويه مفاهيم الحب

العذري البريء والفطري، وربطه بالرذيلة دائماً، وزرع ثقافة الشك والتوجس، حتى أصبحت المرأة في وعي جيل كامل تختلف نمطياً عن صورتها في وعي جيل أسبق.

هذه الآثار المدمّرة تربوياً هي - برأيي - أخطر من أي ثقافة (إرهابية) من الممكن أن يتفق الجميع على إدانتها وشجبها، لكن التغوّل باتجاه تربية جيل كامل على قيم إنسانية منحرفة؛ من أجل تدعيم صورة مؤدلجة في الفضاء الاجتماعي هو سلوك أخطر من أي عملية إرهابية تقليدية تستخدم البارود والنار؛ لأن الخطورة هنا هي في تفجير العقول وتفخيخ الإنسانية في سلوك جيل كامل، وهذا أخطر من تفخيخ مبنى أو تفجيره؛ فالمبنى يمكن تعويضه، والجريمة ستستنكر في حينها، لكن انحراف جيل كامل من سوف يعوّضه؟ ومن سوف ينتبه لذلك الانحراف وهو ينضج على نار هادئة؟

يضاف إلى كل ما سبق أن نموذج الشاب السعودي التقليدي الذي أنتجته تربية الصحوة هو نموذج لإنسان يفتقد إلى قدرات التعايش مع غيره، بالإضافة إلى تشوش الوعي بالمواطنة والوطن، وأن انتماء فئات اجتماعية مختلفة في المذهب أو العقيدة إلى هذا الوطن هو أمر ليس مستساغاً، وهكذا نشاهد - بشكل شبه يومي - الكثير من قضايا الشجار بين الطلاب (السنّة والشيعة) أو (السنّة والإسماعيلية) في المناطق التي تحوي على إثنيات مذهبية وطائفية، كالمنطقة الشرقية، ونجران، والمدينة، والجبيل وينبع الصناعيتين؛ بحكم التعددية الاجتماعية والمذهبية في هذه المدن والمناطق.

التربية الصحوية استغلّت وجود مناطق التماس الطائفي بين مكونات المجتمع، فعملت على الشحن المذهبي ضد تلك الطوائف، إضافة إلى

مناهج تعليمية عملت على تكريس تلك التربية، وتضخيم حالة الزهو بالذات (عقائدياً)، واستغلال المنهج التعليمي في تمرير فكرة العقيدة المُنجية وحدها دون غيرها. وهذا بطبيعة الحال أنتج حالة من الكراهية الشديدة بين المكونات المذهبية في المجتمع السعودي، وتشوّشت الفكرة الوطنية الجامعة، وانحرفت الكثير من المعايير الإنسانية وقيم التعايش والوعي بالمصير المشترك.

د: الصحوة والموقف من الحياة العامة:

درجت منظومة الصحوة على اتخاذ موقف سلبي تجاه كل ما يسير في غير مسلكها، فالقائمة تطول ولا تنتهي من القضايا التي عارضتها الصحوة برغم منطقية الحاجة إليها اجتماعياً أو اقتصادياً، بدءاً من تحريم التلفاز والفيديو، مروراً بالكثير من المسائل التي لا تنتهي، كقيادة المرأة للسيارة، وعمل المرأة، والابتعاث... إلى آخر القائمة التي لا أعتقد أنها ستنتهي، بل تأخذ شكل المناورة المتنقلة في كل مرحلة، من نقطة إلى نقطة أخرى.

المشكلة الأكبر هنا ليس في المعارضة، فالمعارضة يجب أن تكون حقاً خالصاً لكل من يعتقد بأن له رأياً عليه أن يقدمه، إنما المشكلة هو في اتكّاء تلك المعارضة على المبرر (الشرعي والديني) وإسقاط النصوص الدينية على مجريات الواقع؛ بهدف شرعنة ذلك الاعتراض. المشكلة التي ستبرز هنا هي في أن منظومة الاعتراض حين تستخدم النص الشرعي، فإنها تتغافل عن سُننية التغيير في هذه الحياة، وتغفل عن حقيقة أن أي فكرة مهما كان شكلها في أذهان الناس فإن المستقبل لا يضمن أبداً بقاء صورة تلك الفكرة كما هي، بل تثبت الوقائع الملموسة أن ما كان اليوم مستحسناً فهو غداً مستقبح، والعكس صحيح

أيضاً، وعليه.. فإن إسقاط النصوص الدينية على الواقع؛ بغية الاستفادة من المرجعية الدينية في دعم الاعتراض، فإن ذلك من شأنه وضع تلك المرجعية نفسها في دائرة الحرج مستقبلاً. فحينما تمّ تحريم أجهزة الاستقبال الفضائي، ومن أعلى سلطة دينية في البلاد آنذاك، فإن المجتمع لم يلبث أن بدأ يشعر بالحاجة الماسّة لتلك الفضائيات في ظل غياب البديل الإعلامي المفترض والملبّي للحاجة. فاقتحم الناس (منطقة التحريم) تلك بعد أقل من بضع سنين على صدور تلك الفتاوى الموقعة بأسماء أعضاء كبار في هيئة كبار العلماء كابن باز وابن عثيمين[1].

في هذه الحالة المستمرة من استخدام المرجعية الدينية للدفع بالاعتراض (الفكري) فإن لهذا الأمر خطورته على مكانة الاحترام لتلك المرجعية الدينية مستقبلاً، من ناحية الدفع بورقة ثقيلة كالدين في مواجهة إجراءات حياتية متبدّلة، واستهلاك كامل لتلك الورقة، مما سيؤدي لحرقها مستقبلاً، ومن ناحية أخرى الضرر العائد على منظومة الاعتراض والممانعة نفسها أيضاً، من حيث بقائها ـ دائماً ـ في موضع الهزيمة في كل مرة يتخلّى الناس عن تحذيراتها التي جرت العادة أن يتجاهلها الناس مع كل متغيّر، والأمثلة كثيرة جداً.

حين يستخدم الخطاب الصحوي المرجعية الدينية ويدفع بها في معاركه؛ فإنه يريد حسم تلك المعارك من البداية، فهو ليس لديه النفَس الطويل لنقاش الأفكار والمحاجّة بالمنطق، دون الاعتماد على الدعم الفقهي اللازم لحسم التصورات، فيلجأ إلى ذلك الاتكاء الداعم، دون أن يدري أنه يمارس تسميماً بطيئاً لمكانة تلك المرجعية وللدين بشكل

---

(١) انظر: فتاوى ابن باز، مجلد٧، ص٣٩٥، تحت عنوان (استعمال الدش منكر كبير).

عام في وجدان أجيال تتعاقب على رؤية هزيمة العجلة الزمنية لمنطق الممانعة الدينية الذي يقف في كل مرة موقفه السلبي الاعتراضي، ثم يُهزم بالطريقة نفسها.

قضية أخرى، وهي قضية تشترك فيها الصحوة مع الوهابية التقليدية التي تشكل مرجعية أغلب العلماء الرسميين وتلامذتهم المحيطين بهم، وهي قضية يمكن أن أسميها (صناعة الفتوى على لسان المفتي)، وهذا لا يعني الكذب والافتراء على المفتي بتقويله ما لم يقل، وإنما باستدراجه حتى يقول ما يريده ذلك السائل الذي يبرمج الفتوى المراد تمريرها باستخدام حشد الصورة داخل السؤال، وبطريقة يضمن بها شكل الإجابة المرجوّة، وسأمثّل ببعض الأمثلة التي تبرهن على (صياغة برمجيات الفتوى)، وسببت في صناعة الكثير من المشكلات وإثارة الاعتراضات على قضايا بعضها بدهي جدّاً ولا يعقل أن يقع ضمن دائرة المحذور الشرعي، ولكن باستخدام تلك الصياغة التي تحكم مسبقاً على شكل الإجابة، نتجت الحيلة لتوجيه العلماء والمفتين واختراق (إرادة الفتوى)، لتوجيهها التوجيه المطلوب. ومن الأمثلة:

- في سؤال وُجّه للشيخ ابن عثيمين، كان نصّه كالتالي: ((انتشر في الآونة الأخيرة ما يسمى (الدش) الصحن الهوائي، حيث ينقل القنوات **الخارجية الكافرة وغيرها التي تعرض فيها أفلام خليعة يظهر فيها التقبيل واضحاً والرقص الشبه عاري والكلام الساقط والبرامج التي تدعو إلى التنصير**، فهل يجوز اقتناء مثل هذه الأجهزة والدعاية لها والتجارة فيها وتأجير المحلات لهم، علماً أن البعض يدعي أنه يشتريها لغرض مشاهدة الأخبار العالمية؟))[1].

---

(١) الشيخ ابن عثيمين، فتوى رقم ٢٥٣٠، على هذا الرابط:
http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=20530

وبصرف النظر عن شكل الإجابة المتوقعة، والتي لن تخرج ـ حتماً ـ عن التحريم، حتّى لو وُجّه مثل هذا السؤال إلى عامّي بسيط، فضلاً عن شيخ سلفي، نلاحظ كيف تمّت برمجة السؤال بتلك الحيلة التي ستؤدي بكل سهولة إلى الغرض الحقيقي من توجيه السؤال، وهي اختراق المفتي بأبسط الأدوات اللغوية التي تتحكم بشكل الصورة المراد إيصالها إلى ذلك المفتي، ومن ثمّ إحكام السيطرة حول مخرجات الفتوى بذات الطريقة التي سارت بها مدخلاتها.

كان يمكن أن يكون شكل الفتوى مختلفاً، أو أقلّ راديكالية، فيما لو كانت صيغة هذا السؤال لم تحشد كل تلك الصورة القاتمة عن طبيعة أجهزة استقبال البث الفضائي، إلا أن تلك الصياغة، وإمعاناً في محاولة الإمساك بمستند شرعي بحجم (ابن عثيمين)، فإن الحاجة تظهر لاستخدام تلك البرمجة المسبقة للسؤال بتلك الطريقة؛ من أجل ضمان شكل مخرجات الفتوى ضمن سياقٍ يخدم المعركة التي تديرها تلك المنظومة الاعتراضية باستخدام استراتيجية لا تكتفي فقط بإقحام الفقيه أو المفتي فيها، بل بإحكام اختراقه من خلال تلك البرمجة.

- سؤال آخر موجّه له أيضاً: ((السؤال: أرى في هذه الأيام عند النساء لبس غطاء مرتفع عن الرأس يلبسنه وهو مثل الحبل فهل في هذا حرام **علماً بأن بعض الناس لا يحبون ذلك لأنه مصداقا لقول الرسول صلي الله علية وسلم كأسنمة البخت المائلة لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها** فهل في هذا الغطاء شيء أفيدونا جزاك الله خيرا؟))[1].

---

(١) مكتبة الفتاوى، الشيخ ابن عثيمين، فتاوى نور على الدرب، على هذا الرابط:
http://www.ibnothaimeen.com/all/noor/article_4931.shtml

هذا السؤال نلاحظ أنه احتوى على فتوى ضمنية، بدون الانتظار حتى سماع فتوى الشيخ، فالسائل هنا هو سائل ومجيب في نفس اللحظة. يتضح بعد ذلك أن صياغة الأسئلة هي سبب مهمّ جداً في صياغة الفتاوى في المملكة بتلك الصورة، إضافة إلى سهولة استسلام المفتين للتنويم المغناطيسي للصياغة، دون تمحيصها ومساءلتها. وهذا الأمر نفسه سبّب أزمة وعي في المسار الإفتائي بشكل عام، حيث عمل على ترويج حالة من الوعي المتواضع في آلية الإفتاء والاستفتاء على السواء، وانعدام الأفق الموسّع الذي يبحث عمّا وراء الصورة المرتسمة وفق أدوات (الأخذ بالأحوط). ولكن على أية حال، قد عمل كل ذلك على تدعيم مسار معركة الصحوة في الفضاء الاجتماعي خلال الرحلة التي قضتها في نشر أدبياتها طوال عقود.

خلق التناقضات:

عملت تربية جيل الصحوة على خلق تناقضات منطقية حادّة بسبب التغوّل في المظاهر الدينية وإقحامها في إنتاج كافة التصورات عن الحياة والكون والإنسان. نستطيع القول إن المخرجات الفكرية لزمن الصحوة هي منظومة ثقافية تعاني من الهشاشة المنطقية بسبب تكوينها البسيط والمنعزل عن أي مرجعية (فقهية) عريقة في التاريخ الإسلامي، بل كانت أغلبها مجرد تصورات بيئية مخلوطة بتصورات خاصة تستخدم اللغة الدينية وفق محددات مبرمجة، وغالباً ثابتة.

وغالباً، الفكرة التي لا تُبنى منطقياً، فإنه من السهل هدمها منطقياً بذات الأداة، فالصحوة قد طرحت أدبياتها بطريقة نرجسية مزهوّة بالظرف المرحلي فقط، دون أن تُخضع أدبياتها تلك للموازين العقلية أو الدينية، أو حتى المساءلة والنقد، أو أن تخرج من حالة الزهو بالذات

في إنتاج منظومة فكرية لن تصمد مستقبلاً بسبب انحصار تأسيسها على جمهرة الظاهرة الصوتية التي خدمتها ظروف تلك المرحلة.

سنأخذ مثالين على حكاية التناقض في أعماق العقل الصحوي، أو العقل المتأثر بالأدبيات الصحوية، وسنعرف أن الصحوة لن تستطيع أن تُعيد ذلك الحشد السابق؛ لأنها استنفدت وسائلها التي كانت ترتكز على استراتيجية التغوّل والمزايدة على القيم، بينما لم تضرب أي حساب للزمن الذي سوف يُحاكم تلك المنظومة بأدوات المنطق والعقلانية، وكذلك الحاجة التي ستنشأ بعد ذلك قافزةً على كل القيم التي تمّ التغوّل فيها، كما سنشاهد في هذين المثالين:

ـ قيادة المرأة للسيارة:

أنتج سياق التغوّل في مظاهر التديّن والمزايدة على قيم الفضيلة فكرةً مُخجلة ليس لها مثيل في كل بلدان الدنيا، وهي تحريم قيادة المرأة للسيارة، وبطبيعة ذلك التحريم الذي كان مصدره المؤسسة الوهابية نفسها، إلا أن الصحوة استثمرت هذا السياق من أجل معاركها الخاصة في الفضاء الاجتماعي، حيث الطابع الاجتماعي للقضية، وهذا يعطيها مادّة ممتازة لطرح أدبيات التغوّل والمزايدة، وتسويق صورة الخطاب المحافظ على قيم الفضيلة في المجتمع، والحارس الأمين على بقائها.

إلا أن كل هذا ليس مهمّاً الآن، فالمهمّة النقدية لهذه القضية تبدو ساذجة الأهمية هنا، ولكن ما يهمّ بالفعل هنا هو طرح آثار التناقض الذي ظلّ الخطاب الصحوي زمناً طويلاً وهو يواجهه، دون أن يحلّ إشكالاته المنطقية. التناقض المثار من تحريم ومنع قيادة المرأة للسيارة هو أن المرأة ستقع في محذور (صحوي) آخر، وهو (الخلوة) مع

السائق الذي ستضطر اضطراراً إلى مرافقته لتوصيلها. إضافة إلى المشاكل التي تواجه الأسر، بل وتواجه المنظومة الأخلاقية بشكل جادّ ومباشر هذه المرّة، فكيف يمكن أن تُمنع المرأة من قيادتها بنفسها، ثم يُسمح لها بالاختلاء بالسائق الأجنبي الذي سيعمل على المرافقة طويلة الأمد مع المرأة بشكل يمكن أن يؤدي إلى بناء جسور تواصل وعلاقات أكثر عمقاً؟ أو بصيغة أخرى: أليس من الأولى قيادة المرأة لسيارتها بنفسها، من أجل حمايتها من الاضطرار إلى تكوين علاقات مع سائقين لا يُعرف تاريخهم السلوكي في بلدانهم؟ وما هي أولوية الفضيلة والمحافظة عليها في هذه الحالة؟

هذا التناقض يجعل من منظومة الصحوة في موضع مساءلة منطقية عليها أن تجيب عن تلك المساءلة بطريقة عملية، وليس بالطريقة الإنشائية، من قبيل: أن المرأة ملكة ولها أن تُخدم من قبل محارمها! هذه الطريقة الإنشائية ليست واقعية حتى عند أفراد تيار الصحوة أنفسهم الذين يلجأون لاستقدام السائقين من أجل توصيل (الملكات)؛ لعدم توفر الوقت عند الكثير من الموظفين الذين تحتاج نساؤهم إلى الخروج من المنزل لأي غرض. كما أنها طريقة غير واقعية تتغافل عن نمط الحياة المعاصرة وضغوطاتها، وحاجيات أفراد الأسرة المتعددة بشكل يومي.

ـ قضية عمل المرأة:

قضية أخرى، وإن كانت قد حسمتها الحكومة بقرار حازم، إلا أنها ـ كمثال ـ تعكس صورة التناقضات المتوالدة من أدبيات التغوّل والمزايدة على القيم دون الاسترشاد بالعقل والمنطق والمدونة الفقهية العريقة، كما أشرنا سابقاً، تلك القضية تتلخص في تحريم عمل المرأة كبائعة في محلات الملابس النسائية، بحجة اختلاطها بالعمال الذكور، هذا

التحريم يتغافل عن حقائق الاختلاف الطبيعي بين شرائح المجتمع، ولهذا فإن الحجة التي دائماً ما يُطلقها أفراد التيار الصحوي، والذين يعودون ـ في أغلبهم ـ إلى محاضن قبلية أو عائلية، هي تلك المقولة الشهيرة التي يطلقونها دائماً تجاه مخالفيهم: (أترضاه لأمك؟ أو لأختك؟) محاولين الاتكاء على تلك النقطة التي أشرنا إليها سابقاً بأنها نقطة بالغة الحساسية عند الفرد في المجتمع السعودي ـ صحوياً كان أو غير صحوي ـ كحجّة دامغة يُراد استحضارها من أجل استفزاز الشعور الكامن عند الرجل في الجزيرة العربية تجاه نسائه ومحارمه. هذا الاستحضار لعقدة المرأة، أو الانطلاق منها في تقييم كينونة المرأة ووظيفتها والموقف منها، يتغافل عن حقيقة الاختلاف الطبيعي بين شرائح المجتمع في ذلك الموقف من المرأة والوعي بها، فالأدبيات القبلية التي عُجنت مع خلطة التدين السعودي ليست واردة عند شرائح اجتماعية أخرى كثيرة لا ترى بأساً في حضور المرأة في الحياة العامة. بل إن الأدبيات القبلية نفسها لم تكن بهذه الفوبيا من حضور المرأة قبل زمن الصحوة إلى تلك الدرجة، وقد أشرنا إلى ذلك في سطور سابقة.

التناقض الذي يبرز في هذه القضية، هو كيف يمكن أن تشتري المرأة أغراضها الخاصة من بائع أجنبي، ولا تشتري من امرأة مثلها بحجّة أن المرأة الأخرى (البائعة) سوف تختلط بالرجل؟ وبصيغة أخرى أيضاً: أليس من الانتهاك الواضح للفضيلة أن تشتري المرأة ملابسها الداخلية من رجل أجنبي، في حين أنه يمكن أن تشتريها من امرأة مثلها بطريقة أكثر ذوقاً وحفظاً لحياء المرأة؟

وكما أشرت أعلاه بأن الحسم الحكومي قد تمّ في هذه القضية، إلا أننا الآن نتدارس آلية صناعة الفكرة نفسها المولّدة للتناقض؛ بسبب الاستخدام المفرط لاستراتيجية التغوّل والمزايدة في عملية صناعة تلك

الفكرة. فإذا كانت قضية عمل المرأة قد حسمت، فإن عشرات التناقضات الأخرى الناتجة عن تلك الاستراتيجية الصحوية لم تُحسم بعد.

الصحوة وصناعة الوعي:

يتساءل الشيخ ناصر العمر عن جدوى تعليم الأدب الانجليزي للفتيات، وعن حالة تعليم الفتيات عموماً، بما يوحي بأنه لايزال هناك بقية شعور كامن لمعارضة تعليم البنات من الأساس، حتى بعد زمن الطفرة الذي قال فيه ما يلي: ((التعليم الآن: هل هو التعليم الإسلامي في مجتمعنا الإسلامي؟ هل المرأة الآن تدرس في الابتدائية أو المتوسطة أو الثانوية ـ فضلا عن الجامعة ـ ما تحتاج إليه في أمور دينها ودنياها؟

ارجعوا إلى مناهج التعليم في العالم الإسلامي؛ لتروا المدهش في هذه القضية، عن طريق التعليم جاءنا الأدب السمج في القصة والمسرحية والقصيدة التي تعني بالحب المبتذل وغيره.

أيها الأحبة:

باسم التعليم عزفت المرأة عن الزواج حتى تكمل تعليمها، أتعلمون أنه في جامعة من جامعاتنا ستة آلاف فتاة، لم يتزوج إلا أربعمائة فتاة.

وباسم التعليم وجد في عينة درست من مائة وعشر فتيات تخرجن من كلية الطب، لم يتزوج منهن إلا إحدى عشرة طبيبة.

قد كنت أرجو أن يقال طبيبةٌ   لقد قيل، ماذا نالني من مقالها
فقل للتي كانت ترى فيّ قدوةً   هي اليوم بين الناس يرثى لحالها
وكل مُناها بعض طفل تضمه   فهل ممكن أن تشتريه بمالها

هل فتياتنا استخدمن التعليم لتعلم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله

عليه وسلم وما يحتجن إليه في حياتهن، أم لقراءة خمسة ملايين صحيفة شهرياً؟ نحن نعرف أن في الأمة خير عظيم في نسائها وفتياتها، ولكننا نتحدث عن أرقام ووقائع ترونها وتبصرونها.

ماذا نرجو من فتاة تعيش خمس سنوات تتعلم الأدب الإنجليزي، وقصص شكسبير، وقصص الحب والغرام؟ ماذا تتوقعون أن تتخرج الفتاة بعد ذلك؟

إن التعليم وسيلة من وسائل التغريب إذا لم يستخدم في مجاله الصحيح، وقضية التعليم قضية طويلة، ولمن أراد المزيد فأحيله على كتاب شيخنا الأستاذ محمد قطب (واقعنا المعاصر)، ولقد صدر فضل المرأة في رسالة مستقلة بعنوان (قضية تحرير المرأة).))اهـ[1].

الإحالة الأخيرة هي خُلاصة حكاية بدايات الصحوة، وقد تكررت كثيراً في هذا الكتيّب الذي كان عبارة عن شريط تم توزيع آلاف النسخ منه في كافة المناطق، وعبر المدارس والجامعات، وقد عمل ـ بلا شك ـ كل ذلك الحشد والتعبئة على صياغة الوعي الاجتماعي ورسم معالمه، سواء الوعي بالمرأة، أو الوعي بالحياة العامة عموماً. المهمّ أن تلك الصياغة قد حددت آلية التفكير الاجتماعي تجاه قضاياه وكيف ينبغي أن تكون، خصوصاً العلاقة بين الجنسين.

في المقتبس السابق، يتحسّر الشيخ على عدم زواج الفتيات إلا بعد التخرج من الجامعة! ولكن ما هو الأثر الذي سيشكّله هذا التمرير التربوي لمثل هذه الفكرة؟

إن خلق فكرة عامة عند الناس خلاصتها أن الفتاة معرّضة للسقوط ما

---

(١) فتياتنا بين التغريب والعفاف، ناصر العمر، ص ٢٢ ـ ٢٣.

لم يسارع أهلها بتزويجها قد أحدث فكرة سيئة عند الأجيال في تشكيل ذلك الوعي بالمرأة، بل تشكيل وصناعة الوعي بالمحارم والأخوات، فنتج عن ذلك جيل من الشباب يرى أن أخته تعتبر مصيبة عليه وعلى مستقبل سمعته ما لم تتزوج ويستريح من هذا القلق الكامن في تصوره، وهذا بدوره أنتج الكثير من المشكلات داخل الأسر، فأصبح الإخوة يتسلطون على أخواتهم من منطق الغيرة العشوائية التي تصل إلى الاعتداء الجسدي، وغالباً ما تقع بين الآباء والأبناء الذكور خصومة بسبب وضع البنات داخل الأسرة، واختلاف طريقة التعامل معهنّ بين جيلين.

النقطة الأخرى، والأكثر خطورة، والتي يمررها الشيخ ناصر العمر في الأبيات التي ساقها في المقتبس السابق، هي فكرة أن الطبيبة لن تحظى بالزواج ـ غالباً ـ بسبب عزوف الشباب عنها؛ كونها تعمل في مهنة (لا أخلاقية) من وجهة النظر الصحوية التي عززت هذا المفهوم ردحاً طويلاً من الزمن في المجتمع، فتُصوّر تلك الأبيات ـ زعماً ـ تفاصيل الحالة النفسية التي تشعر بها الطبيبة واشتياقها لطفل صغير حُرمت منه بسبب مهنتها تلك، ثمّ تدّعي الأبيات على لسان الطبيبة نصيحة لبقية الفتيات ألاّ يتمنين الاقتداء بها، أو إيصال سقف الأحلام والطموحات بحيث يقترب من هذه المهنة!

هذه إحدى الصور لرحلة التزييف في الوعي الذي عملت أدبيّات الصحوة على تمريره، وزراعته في الأذهان والثقافة، ليخرج بعد ذلك جيل، بصرف النظر عن موقفه من المرأة، إلا أنه يعاني بشكل عام من ذات الاعتلال في معايير المفاهيم الإنسانية والمنطقية البدهيّة جداً.

أخيراً، يتساءل الشيخ عن جدوى دراسة الأدب الانجليزي للفتاة، وبذلك يمكن القول إن هذه المصادرة لكل إمكانيات المرأة وعقلها

وكينونتها الإنسانية والمعرفية لمصلحة النمط المفترض الذي تسوقه أدبيات الصحوة أمامها قد عمل على ترسيخ حالة التزييف الفظيعة للوعي، وخلق أجيال لا تعرف بالضبط ماذا تريد؟ ولماذا تعيش؟ من الجنسين على السواء!

يمكن تفهّم التغوّل الصحوي في المجتمع عبر استراتيجيتها في استخدام اللغة الدينية لخلق حالة من الارتهان الجمعي لهذه الأيديولوجيا، ولكن أن تستخدم تلك الصحوة الخصومة مع الأدب، وتشويه رسالته الإنسانية التي تحملها الآداب في مجملها عند كل الشعوب، والتحذير منها، فهذا مما لا يمكن فهمه تحت أي مبرر، وربما قد حانت اللحظة الزمنية لتوجيه مساءلات من هذا النوع إلى تلك الأدبيات الصحوية التي عملت على مسخ الذوق الإنساني والمعرفي في أعماق نفسية جيل كامل.

تيارات على هامش مرحلة الصحوة:

أ ـ الجامية:

أشرنا سابقاً إلى بدايات تكوين الجماعة السلفية المحتسبة، ثمّ انشقاقها بعد ذلك إلى مجموعتين متناقضتين تماماً، وهو الانشقاق في صورته المصغّرة بين السلفية الجهادية والسلفية (المستكينة) أي التقليدية. بقيت عناصر الجماعة السلفية المحتسبة / تيار أهل الحديث (سابقاً) دون الانخراط مع المنشقين / فرع جهيمان، إلا أن الجماعة نفسها حصل لها بعض التفكك، كما أشرنا سابقاً، ولم تكن المرحلة تخدم تواجدها وطرحها المناقض تماماً حتى للإرادة السياسية التي كانت بحاجة إلى أيديولوجيا فاعلة وذات مراس في الميدان الفكري؛ وهذا ما

لم يكن يتأتّى لأي تيار سلفي أن يقوم به، ولا حتى المؤسسة الدينية الرسمية ذات الأدوات المتواضعة جدّاً لخوض أي معارك ذات طابع فكري جدلي.

بعد حرب الخليج، وظهور مؤشرات قلق سياسي جديد هذه المرة، وتحديداً عند نقاط المواجهة بين الصحوة والحكومة، ونشر خطاب المطالب على نطاق واسع، والحشد الصحوي للاعتراض على اعتقال رموز الصحوة آنذاك، بدأت الحاجة إلى الدفع بمن يمكنه مواجهة هذا الخطاب الذي يبدو أنه فلت من عقاله، وأصبح يشكل نمطاً جديداً من القلق، فبدأ الدفع بأعضاء الجماعة السلفية المحتسبة المتبقين، ولكن في ثوب جديد سُمّي - من قبل الصحويين - بالجامية، نسبة إلى أحد الأساتذة في الجامعة الإسلامية (محمد أمان الجامي) الذي تولّى ريادة هذا الحراك الجديد إلى جوار رفقاء درب آخرين كربيع المدخلي وفالح الحربي، وآخرين.

المهمّ في هذا الموضع هو بيان حقيقة الأيديولوجيا الجامية، فالكثيرون قد صدّقوا الرأي المشاع عن الجامية بأنها أيديولوجية تختص بتمجيد (ولاة الأمر) وتحاول النيل من بقية الرموز الصحوية (الحزبية) التي لا تدين بالولاء التام لكل ما يقوله وليّ الأمر، أو تعارضه قيد أنملة. في الحقيقة أن هذا هو الرأي المشاع عن الجامية حتى عند شرائح واسعة ممن لا ينتمون إلى الصحوة ومنظومتها / الخصم الأبرز للجامية. الصحيح أن هذه الجامية ليست أكثر من سلفية تقليدية عتيقة، سلفية الألباني ذاتها، أي أنها سلفية أصيلة، ولكن مع تضخم واضح لمفاهيم الوعي بولي الأمر.

إن مفاهيم طاعة ولي الأمر وعدم الخروج أو الإنكار العلني عليه هي

إحدى مرتكزات المذهب السلفي والفقه الحنبلي عموماً، وبالتالي فإن التيار الجامي لم يأت بجديد في هذه المسألة، وإنما حصل لديه شيء من التضخيم لهذه الأيقونة في التراث السلفي لعدّة أسباب سنحاول تحليلها كالتالي:

- هناك إرث من الخصومة بين الفريقين (الجامية، والصحوة)، وهو في سياق الخصومة الطبيعية بين (السلفية، والإخوان) في كل أنحاء العالم الإسلامي[١]، وقد عمل تمكين الصحوة على تراكم وادّخار العداء حتى انفجاره بعد حرب الخليج، وإعطاء الضوء الأخضر للجامية لطرح مشروعهم المناهض، وبالتالي فإن الجامية هنا باستحضارها لأيقونة (ولي الأمر) فهي تضرب في جوهر الوجود الصحوي الذي يتخذ صفة الحركية الحزبية ورفع صوت اللغة الإنكارية ذات النَفَس الثوري، وبالتالي، فهذا الاستحضار ـ في بلد لا وجود فيه لغير الحاضنة العقدية السلفية ـ سيعمل على إحراج الصحوة عبر إسقاط دلالات (الخوارج) على حراكها وأنشطتها وأدبياتها.
- صورة أخرى من صور التعليل لتضخيم مسألة (ولي الأمر) في الأدبيات الجامية، أن المرحلة التي بدأت فيها معركتها مع الصحوة كانت تأمل فيها أن تحلّ كبديل عنها، فقرأت المرحلة بطريقتها، إلا أنها أحرقت كافة أوراقها بشكل مبكر بذلك التضخيم الذي كانت تريد الاستفادة منه على طريقة كتّاب الصحافة الحكوميين التقليديين، لكن هذا الأمر ـ ذاته ـ أوقعها في إشكالات وتناقضات عدّة.

---

(١) للمزيد حول الصراع (السلفي ـ الإخواني) انظر: السلفية العالمية، رول ميير.

تناقضات جامية:

من التناقضات التي تكتنف الأيديولوجية الجامية ما يلي:

- أنها لا تصمد - في تضخيمها لأيقونة ولي الأمر - أمام الطرح المنطقي الذي ينفذ إلى جوهرها ويستخرج منه التناقض الصارخ، فالحديث مثلاً عن اليوم الوطني والاحتفال به يسبب الامتعاض للتيار الجامي ذي المرجعية السلفية التي تحرّم كل أشكال الاحتفالات التي تخرج عمّا تصفها بالمقررة شرعاً كالعيدين مثلاً، فتظهر الجامية بمظهر الحريص على (الوطن) وفي نفس الوقت تتضايق من (يوم الوطن)!

- صورة أخرى من التناقض يمكن أن تظهر مع أي سلوك سياسي تلتصق به الجامية وتدعمه كعادتها، دون أن يكون لها على الأقل موقفاً محايداً تنأى فيه بنفسها عن معمعمة صداع التفاصيل السياسية والموقف منها، ففي مشكلة سحب السفراء الخليجيين من قطر في ٢٠١٤، فإن الجامية في المملكة لم تصبر عن دعم الموقف الرسمي، وعليه فستبارك أيضاً التحالف مع دولة الإمارات وهي التي تدعم التصوّف على أراضيها، وفي ذات الوقت كان عليها أن تخاصم دولة قطر وهي التي تدعم الوهابية على أراضيها، فوقعت الجامية بذلك في مطبّات لا نهاية لها، وكل ذلك بسبب الاختزال الأيديولوجي تجاه فكرة ضيقة، وحصر الطرح ضمن إطارها.

وهذا قد أشرنا إليه بالقول في بداية فصل السلفية حول الفكرة التي يقوم جوهرها على مجرد (ردّة الفعل) من مواقف وسلوكيات وأفكار الآخرين، دون تقديم طرح فلسفي له احتياجه الفكري والروحي على الأرض، فحين تقوم بنية أي أيديولوجية على مجرد ردّة الفعل التلقائية

التي تبرر سبب الوجود، فإن دوّامة مشكلاتها المنطقية وتناقضاتها البنيوية لا تنتهي، وذلك أنها لم تكن ثمرة حاجة فلسفية أياً كانت، بل هي حاجة مضادّة بهدف الصراع.

هذا بالإضافة إلى تناقضات منهجية في جوهر الفكرة الجامية، فالجاميون يُقبلون على دراسة كتب النووي وابن حجر، وهما أشعريان، في حين أنهم يهاجمون سفر الحوالي، برغم سلفيته[١]!

قد يمكن للجاميين أن يؤدوا دورهم بفعالية في مواجهة الصحوة دون الحاجة إلى تضخيم أي أيقونة تراثية على أساس (ردّة الفعل) التوظيفية، لكن افتقادهم لأدوات التفكير الاستراتيجي قد أفقدهم المعركة، وكما أشرنا، فقد احترقت كافة أوراق الجامية حتى عند غير الصحويين، بل حتى عند بعض الليبراليين الذين يُطلقون توصيف (الجامية) على أصحابها تندّراً على مستوى الوعي السياسي والفكري لديهم.

الجدير بالقول: إن معركة الجامية مع الصحوة قد أسهمت بشكل كبير في صياغة شكل ولون ومناخ التديّن السعودي، حيث عملت قائمة المآخذ العقدية التي أثارتها الجامية في وجه الصحوة على ركوب الصحوة لذات التغوّل باتجاه المزيد من (السلفنة)، فضاعفت جرعة (العقيدة) في دروس رموزها ومحاضراتهم، وأقامت المسابقات في المساجد لحفظ السنّة النبوية. وهكذا يمكن القول إن كل ذلك قد ضاعف من الحقن العقدي والمذهبي في أذهان الأجيال اللاحقة، بحيث حصل هناك ما يشبه التضخم في رؤية الذات الدينية عند كل من ينتمي إلى هذه المنظومة، أو حتى من هو خارجها، لكنه يدين بأدبياتها ويؤمن بها.

---

(١) ذكر هذا التناقض تحديداً ستيفان لاكروا في حواره مع يوسف الديني الذي قدم شهادته عن محمود حداد أحد الجاميين المنشقين بسبب هذا التناقض، انظر: زمن الصحوة، ص٢٩٤.

نشأت عند كثير من السعوديين حالة من الزهو بالذات التي تتصور أنها تعتلي أعلى قمّة (عقائدية) في خارطة الدين الإسلامي ـ كما زرعت كفكرة لا تقبل الجدل في الأذهان ـ وبالتالي فقد عمل كلّ ذلك على إغراق الحالة الدينية المحلّية بالمزيد من التغوّل في الاتجاه نحو سلفية عشوائية، مما أثّر بشكل جاد على الوعي بقيم التعايش المشترك، وتشويش معاني الحياة أكثر وأكثر.

ب ـ الجهاديون:

ننتقل الآن إلى أقصى اليمين (السلفي)، إلى السلفية الجهادية التي (ردكلت) مفاهيم الولاء والبراء، كما جاءت في المدونة العقدية السلفية والوهابية، إلى برنامج عسكري فاعل على الأرض، واتخذت طريق (الكفاح المسلّح) من أجل تلك العقائد. وكما وصفنا مرحلة الصحوة بوصفها الذي ارتضته لنفسها، ولم نتدخل في نقد المصطلح، فإننا هنا سنصف هذا التيار بوصفه الذي يطلقه على نفسه، وليس من مهمّتنا الآن المزايدة على لغة الإدانة والشجب لأفكار العنف والإرهاب في دراسة تحليلية طبيعتها أن تكون عمليّة ومباشرة بدون الحاجة إلى فرد عضلات النقد الاستنكاري، إلا أننا سنتعرض لأوجه المفارقات التي تحملها تلك الأيديولوجية، تماماً كما عرضنا لمفارقات زميلاتها من الأيديولوجيات الفاعلة على الساحة الدينية السعودية.

بداية تجدر الإشارة إلى أن التيار الجهادي قد نشأ في أوائل الثمانينيات بالترافق مع الحملة ضد الاجتياح السوفياتي لأفغانستان. المشكلة التي رافقت نشأة هذا التيار، والتي استمرّت إلى اليوم، هي أن مرجعيته (سلفية) بحتة. ولو أن نشأة وتكوين الفكر الجهادي لم تكن خاضعة لهذه المرجعية، لكان شأننا اليوم مع أفكار الجهاد مختلفاً جداً.

بمعنى أن الجهاد الأفغاني لو لم تحتكره المجموعات والتنظيمات ورؤوس الأموال (السلفية) تحديداً، لما وصلنا إلى ما وصلنا إليه اليوم من (إرهاب) عالمي يريد أن يمارس (الجهاد من أجل الجهاد) فقط.

لقد رأينا الكثير من التنظيمات والحركات المسلّحة في العالم العربي، من أقصى اليسار الشيوعي، إلى أقصى اليمين الديني مثل (رجال الطريقة النقشبندية) في العراق، وكل تلك الحركات إمّا أنه ينتهي مفعولها سلمياً أو أنها تستمرّ دون الحاجة إلى التمدّد ورفع سقف الطموحات الاستراتيجية التوسّعية خارج القُطر المعنيّ. فلماذا السلفية الجهادية وحدها التي لم تكن تكتفِ بالمهمّة المرحلية أو الرسالة الظرفية التي كانت تؤديها، وتحوّلت فعلياً إلى عصابة عالمية هدفها التمدد إلى أبعد مدى ممكن، بمختلف الوسائل؟؟

لقد تحدثنا في موضع سابق عن مفاهيم الولاء والبراء في العقل السلفي، ثمّ الوهابي بعد ذلك، تلك المفاهيم بصورتها الفاعلة في تشكيل الوجدان التربوي عند أتباعها ستعمل على خلق شخصية قلقة جداً، تبحث عن أي وسيلة للسيطرة على العالم ونشر أفكارها الخاصة التي يعتقد بتفوّقها على الجميع، دون الإيمان بالواقع ومدركاته وتفاصيله. تلك المفاهيم التي تمتلئ بتزكية الذات والانتماء ونفي الآخر المختلف ستكون كارثية جداً في حالة تحوّلها إلى حراك عسكري سيعمل على وضع تلك المفاهيم موضع التطبيق الفعلي بقوة الرصاص. وهذا ما يفسّر اختلاف سياق (الكفاح المسلح) بين السلفية الجهادية كمنظومة تحولت في نظر العالم إلى (إرهاب)، وبين غيرها من الحركات المسلّحة المختلفة حتى لو كانت دينية كحركة رجال الطريقة النقشبندية العراقية (الصوفية) التي ركّزت جهودها في سياق مقاومة الجيش الأمريكي دون مبادرة إخوة الوطن وشركاءه كالشيعة والأكراد بالقتال أو التفجيرات أو حتى الكراهية المعلنة.

هذا المنشأ الأول للجهاد ومنظومته الفكرية والمالية واللوجستية هي التي خلقت مشكلة الجهاد المعاصرة، وحوّلته إلى أيقونة شيطانية في نظر العالم أجمع، وقد كان يمكن أن تُدار العملية الجهادية ضد الاتحاد السوفياتي في ذلك الوقت بصورة أكثر ذكاء عبر إغراق ساحة القتال الأفغانية بالعناصر غير السلفية، ومن الأفغان أنفسهم ذوي الأكثرية الماتوريدية، لكن فيما يبدو أن الحاجة الملحّة آنذاك لمقاومة التمدد الشيوعي بأي وسيلة قد غطّت على أي قدرة على التفكير الاستراتيجي، أو التفكير فيما بعد الحرب. وعلى أية حال سنتناول الآن بعض النقاط الهامّة التي اكتنفت الحالة الجهادية في المملكة تحديداً، ومدى تأثيرها أو تأثرها بالتدين السعودي.

المادة الجهادية:

تقوم أيديولوجية التيّار الجهادي على أدبيّات الإرث السلفي، وهذا لا يحتاج إلى إثبات أو دليل، فالحاضنة المرجعية السلفية هي التي تشكّل المحرّك الذي يغذي المشروع الجهادي، حيث ينقسم الأداء الجهادي إلى خطين رئيسين: عسكري، وشرعي. يركّز الخط العسكري على تلك العمليات العسكرية المختلفة، ويركز الخط الشرعي على التوجيه والإرشاد والإفتاء، وهو يعمل بمثابة الموجّه الفكري للخط العسكري، ومن هنا تكمن أهمية هذا الخط داخل تلك الجماعات الجهادية أكثر من أهمية العمليات العسكرية التي ليست أكثر من برنامج تنفيذي لذلك العقل الموجِّه.

في هذا الموضوع تحديداً سوف ندرس مقدار ذلك التأثير (الشرعي) على استراتيجيات العمل الجهادي، وسنأخذ أحداث العنف في المملكة

منذ تدشينها في مايو ٢٠٠٣م[١] إلى نهاية تلك العمليات، أو تراجعها نسبياً مع حلول عام ٢٠٠٩ تقريباً، وسنرى ملمحاً عجيباً لم يلتفت له أحد بالنظر أو الدراسة؛ لنتعرف على طبيعة الأداء الجهادي، ومغذّياته، والعناصر التي تتحكم في توجيهه.

قمت بتلخيص أحداث العنف التي وقعت في المملكة، وكذلك الأحداث التي كانت على وشك الحدوث وتم إحباطها، بالإضافة إلى الضبطيات التي ضُبطت في عدد من المدن، ولم أشأ أن أعمل إحصائية شاملة لكل تلك المنجزات الأمنية بما فيها القبض على العناصر الجهادية في مختلف المدن، بل ركّزَت هذه الإحصائية تحديداً على ما ذكرتُ من أحداث العنف أو أحداث تم إحباطها، وكذلك المضبوطات التي شملت ضبط أسلحة ومتفجرات؛ وذلك بغية دراسة (النوايا) العميقة داخل نفسية عناصر هذا التيار، وذلك من عدّة مصادر ومراجع ومواقع إخبارية في هذا الجدول التالي، لنشاهد شيئاً ما (مهمّاً للغاية) داخل هذا الجدول[٢]:

---

(١) أحداث آيار/ مايو ٢٠٠٣ ليست الأولى في المملكة، ولكن بالحديث عن منهجيتها وآلية برنامجها، فيمكن اعتبارها باكورة انطلاق حراك التيار الجهادي في المملكة.

(٢) للمزيد من إحصائيات أحداث العنف في المملكة انظر:

أ ـ صحيفة عكاظ، العدد ٣٦٠٧ على هذا الرابط:

http://www.okaz.com.sa/new/Issues/20110503/Con20110503416685.htm

ب ـ موقع BBC الإخباري تحت عنوان (السعودية: تسلسل تاريخي لأهم الأحداث)، على هذا الرابط:

http://www.bbc.co.uk/arabic/middleeast/2010/11/101121_saudi_timeline.shtml

ج ـ وانظر أيضاً: الجهاد في السعودية، توماس هيغهامر، ص ٣٦٣ ـ ٣٧٢، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١.

المدينة التي وقع فيها الحادث	أحداث عنفية وقعت	أحداث عنفية أحبطت على وشك التنفيذ	ضبطيات (أسلحة + متفجرات)
الرياض	١٧	٤	٨
جدة	٧	١	٣
مكة المكرمة	٤	١	٣
حائل	٣		٢
القصيم (الرس، بريدة، عنيزة)	٦	٢	٢
الخرج	١		
الشرقية (الجبيل، الدمام، الخبر، بقيق)	٣	١	
الجوف	١		
جازان	٢		
ينبع	١		
تبوك	١		
الزلفى	١		١
أبها			١
مدائن صالح	١		

والآن.. نلاحظ اشتمال تلك الأحداث التي وقعت أو كانت على وشك الوقوع أو المضبوطات على التنوع المناطقي المذهل إلى درجة دخول المحافظات الصغيرة في ذلك التنوع، مما يدلّ على انتشار ذلك التيار وتوسّع استراتيجيته لتشمل كأفة أنحاء (جزيرة العرب). ولكن هناك مدينة واحدة خلا منها الجدول أعلاه، وهي المدينة المنوّرة! فلماذا لم

يحصل فيها أحداث كغيرها من المدن الكبرى أو المحافظات الصغرى؟؟

نؤكد مرة أخرى أن تلك الإحصائية لم تشمل إحصائيات الاعتقال والضبط لعناصر هذا التيار؛ كون أن هذا التيار كان له انتشاره في كل المدن، بما فيها المدينة المنوّرة، وقد حصل هناك اعتقالات لعناصر وقيادات من هذا التيار في المدينة المنورة، وحصل تبادل لإطلاق النار، وهذا طبيعي، ولكن الإحصائية أعلاه ركّزت على تقصّي استراتيجية (الاستهداف العسكري) عند هذا التيار، ليُطرح هنا سؤال مهمّ جداً، وهو: لماذا خلت المدينة المنوّرة من أعمال العنف، أو الأعمال التي كانت على وشك الحدوث، أو حتى لماذا لم تُضبط فيها أسلحة ومتفجرات، مع أن كل ما سبق قد حصل في مكة المكرمة وهي التي تعتبر أكثر قداسة من المدينة المنورة في رمزيّتها الدينية؟

هذا السؤال ـ فيما أعتقد ـ لم يُطرح من قبل، بل وحتى طرحه هنا يظل مجرد (فرضية)، ولكن يمكن أن تفتح الباب للمزيد من التساؤلات البحثية مستقبلاً، بغية الحصول على المزيد من المعرفة الدقيقة بمزاج ونفسية عناصر هذا التيار، فما هي تلك الفرضية؟

تقوم محورية الأيديولوجية الجهادية ـ ما بعد مرحلة الجهاد في أفغانستان ـ على خلاصة الموقف من الغرب (النصارى / المشركين / أهل الكتاب) مع التفصيلات التي تكتنف التفريق الدقيق بين النصارى والمشركين، وقد أشرنا في فصل السلفية إلى بعض ذلك الجدل الذي يرمي إلى اعتبار النصارى مشركين والرأي الآخر الذي يعتبرهم (أهل كتاب). وبالتالي فتلك المحورية تحرّكها المترتبات العلمية والعملية على ثنائية (الولاء والبراء)، وعليه.. فإن استهداف التيار الجهادي للمصالح

الغربية والأفراد الغربيين يأتي في هذا السياق الذي يتصورون فيه أنهم (في جهاد مع قوى نصرانية أو مشركة)، أما عملياتهم ضد الدولة ورجال الأمن فهي في سياق (محاربة أولياء المشركين أو أهل الكتاب)، بمعنى أن الدولة ورجال الأمن في تصورات التيار الجهادي ليسوا أكثر من (موالين) للنصارى يدخلون في بابهم وحكمهم.

والآن نعود إلى سؤالنا المفترض حول خلوّ المدينة المنورة من عمليات العنف / أي عمليات الجهاد ضد المشركين / أهل الكتاب، فلماذا لم تستهدف تلك العمليات (النصارى ومواليهم) في المدينة المنوّرة تحديداً، مع أنه تم الاستهداف في مكة؟

لنرى ما يقوله ابن القيّم في أحكام أهل الذمة: ((وَأَمَّا مَذْهَبُ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فَعِنْدَهُ يَجُوزُ لَهُمْ دُخُولُ الْحِجَازِ لِلتِّجَارَةِ ; لِأَنَّ النَّصَارَى كَانُوا يَتَّجِرُونَ إِلَى الْمَدِينَةِ فِي زَمَنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَمَا تَقَدَّمَ.

وَحَكَى أَبُو عَبْدِ اللَّهِ بْنُ حَمْدَانَ عَنْهُ رِوَايَةً: أَنَّ حَرَمَ الْمَدِينَةِ كَحَرَمِ مَكَّةَ فِي امْتِنَاعِ دُخُولِهِ.

وَالظَّاهِرُ أَنَّهَا غَلَطٌ عَلَى أَحْمَدَ فَإِنَّهُ لَمْ يَخْفَ عَلَيْهِ دُخُولُهُمْ بِالتِّجَارَةِ فِي زَمَنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَبَعْدَهُ وَتَمْكِينُهُمْ مِنْ ذَلِكَ))[1].

ويقول أيضاً: ((وَهَلْ يُمْنَعُونَ مِنْ حَرَمِ الْمَدِينَةِ؟ حُكِيَ عَنْ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ رِوَايَتَانِ كَمَا تَقَدَّمَ، وَقَدْ «صَحَّ عَنِ النَّبِيِّ ـ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ـ أَنَّهُ أَنْزَلَ وَفْدَ نَصَارَى نَجْرَانَ فِي مَسْجِدِهِ وَحَانَتْ صَلَاتُهُمْ فَصَلُّوا فِيهِ» وَذَلِكَ عَامَ الْوُفُودِ بَعْدَ نُزُولِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ

(١) أحكام أهل الذمّة لابن القيم، سبقت الإشارة إليه، ج ١ ص ٣٩٤، ط ١، دار رمادى للنشر ـ الدمام.

نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾ [التوبة: ٢٨]، فَلَمْ تَتَنَاوَلِ الْآيَةُ حَرَمَ الْمَدِينَةِ وَلاَ مَسْجِدَهَا))[1].

ويقول أيضاً ((وَجَمِيعُ الصَّحَابَةِ وَالْأَئِمَّةِ فَهِمُوا مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَلَا يَقْرَبُوا۟ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا﴾ [التوبة: ٢٨]، أَنَّ الْمُرَادَ مَكَّةُ كُلُّهَا وَالْحَرَمُ، وَلَمْ يَخُصَّ ذَلِكَ أَحَدٌ مِنْهُمْ بِنَفْسِ الْمَسْجِدِ الَّذِي يُطَافُ فِيهِ.

وَلَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ كَانَتِ الْيَهُودُ بِخَيْبَرَ وَمَا حَوْلَهَا وَلَمْ يَكُونُوا يُمْنَعُونَ مِنَ الْمَدِينَةِ كَمَا فِي الصَّحِيحِ «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ـ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ـ مَاتَ وَدِرْعُهُ مَرْهُونَةٌ عِنْدَ يَهُودِيٍّ عَلَى طَعَام أَخَذَهُ لِأَهْلِهِ» فَلَمْ يُجْلِهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ـ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ـ عِنْدَ نُزُولِهَا مِنَ الْحِجَازِ، «وَأَمَرَ مُؤَذِّنَهُ أَنْ يُؤَذِّنَ بِأَنْ لاَ يَحُجَّ بَعْدَ الْعَامِ مُشْرِكٌ»[2].

ثمّ فصّل ابن القيم في بعض وجوه المنع والجواز في مسألة دخول المسجد النبوي تحديداً، ولكنه توصّل إلى حصر دخول (الكفار) إلى المسجد بشرط المصلحة.

ويقول ابن قدامة في المغني: (({٧٦٩٠} فَصْلٌ: وَيَجُوزُ لَهُمْ دُخُولُ الْحِجَازِ لِلتِّجَارَةِ؛ لِأَنَّ النَّصَارَى كَانُوا يَتَّجِرُونَ إلَى الْمَدِينَةِ فِي زَمَنِ عُمَرَ ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ـ))[3].

إلا أن ابن قدامة لم يفصّل كتفصيلات ابن القيم، وتوصّل إلى السماح لهم بالتجارة في حدود أيام قلائل.

---

(١) المصدر نفسه، ج ١ ص ٣٩٧.
(٢) المصدر نفسه، ج١ ص ٤٠١ ـ ٤٠٢.
(٣) المغني لابن قدامة، كتاب الجزية، ج ٩ ص ٣٥٨، ط ١٩٦٨ مكتبة القاهرة.

كل هذا يكشف لنا أن المرجعية (الحنبلية) تحديداً حاضرةٌ بقوة في تكوين الأيديولوجيا الجهادية، وذلك لأن التيار الجهادي من أساسه سلفي، وبما أنه سلفي فهو يمتد إلى الحنابلة، عبر ذلك التسلسل التاريخي لنشأة وتكوين السلفية كما عرفنا، وبالتالي فإن الأقوال التي سيؤخذ بها هنا ستشكّل مادّة جيدة لفهم آلية التكوين الشرعي والفكري لمادّة هذا التيار. وبالتالي نخلص إلى أن المدينة المنورة قد كان الوعي بها (فقهياً) حاضراً عند التيار الجهادي ومؤثراً عليه في استراتيجيته التي عمل بها تلك الفترة. أي بمعنى أن المدينة المنورة يمكن أن تكون مستبعدة من الذهنية (الشرعية) عند التيار الجهادي؛ بسبب وضعها داخل المدوّنة الفقهية الحنبلية التي تسترشد بها تلك السلفية الجهادية.

أعود وأقول: تظلّ مجرد (فرضية)، لكن الإشارة إليها هو في سياق محاولة استكشاف خفايا العقل الجهادي، وكيف يفكر؟ لكن ما سقناه من أقوال مع الإحصائيات الواقعية مع الربط بينهما، كل ذلك يمكن أن يكشف لنا حقيقة المادّة الجهادية التي تعتمد على التطبيق الحرفي لتراثٍ فقهي وعقدي متجذر، قد يكون آن الأوان لمراجعته وتنقيحه كمسؤولية تقع على عاتق المرجعية العلمية لهذا التراث؛ من أجل ضمان عدم الاستغلال الحرفي لأدبياته المدوّنة مستقبلاً، وإلا فنحن لن ننتهي مطلقاً من هذا التناسل المستمرّ لجماعات العنف والإرهاب التي تستخدم ذات المنظومة التراثية المغذّية لتوليد أنشطة ستكون - بطبيعتها - وفيّة لذلك الموروث، خصوصاً في زمن لم تعد طبيعته تتحمّل الكثير من تلك الاجتهادات التي تشكّل عائقاً حقيقياً أمام واقعية التفاعل والعلاقات مع المجتمع الدولي.

العلاقة مع الصحوة:

من ضمن ما يحصل من خلط اعتاد عليه الخطاب النقدي الموجّه إلى الصحوة وأدبياتها، الربط بين الصحوة وبين الإرهاب والعنف، فنشأت تصورات فيما بعد أحداث مايو ٢٠٠٣[١] تعتقد أن كل تلك التفجيرات سببها المراكز الصيفية وحلقات تحفيظ القرآن، وكذلك المناهج التعليمية، وهي أيقونات صحوية كان الطرف المقابل ينتقدها كمحاضن تخرّج التشدد.

تلك العملية النقدية الموجّهة للصحوة افتقدت واحداً من شيئين اثنين، أو كليهما:

- الأخلاقيات النقدية التي يجب ألا تخضع لمسائل تصفية الحسابات الشخصية أو الخصومة الفكرية. فيتم استغلال حدث خطير كهذا لتوجيه أصابع الاتهام للخصم. والحقيقة إن هذا السلوك، وإن كان سلوكاً عامّاً حتى عند الصحويين أنفسهم، لم نهضم فيه، كأمّة متأخرة، قيم الخلاف والاختلاف، أو نتمثّل فيه قيم الخصومة الشريفة، إلا أنه حين يكون صادراً من تيّار يقول إنه (تنويري) يحمل همّاً تثقيفياً وإنسانياً، فإن هذا مما يخلّ بقيم ذلك الخطاب، ويصادر ثقافيّته وإنسانيته.
- أو المعرفة بحقائق تفاصيل العلاقة بين تيار الصحوة وتيار الجهاد، حيث لم تكن العلاقة علاقة ودّ في المجمل، بل إن الصحوة لم تتورط في المشروع الجهادي في أفغانستان، إلا بما كانت تشترك به من دعم معنوي ومالي، ضمن الحالة العامة في البلد التي كانت

(١) وهي أحداث العنف التي ضربت المملكة من قبل تنظيم القاعدة في جزيرة العرب.

باتجاه هذا المنحى الجهادي المدعوم، فلم تتحمّس الصحوة لإرسال عناصرها لأفغانستان[1]، إلا من خرج منهم بصفة فردية، بل كانت الصحوة تحاول أن تحافظ على عناصرها من الانخراط في التيار الجهادي، وفي المراكز الصيفية كان المسؤولون عن الأسر يحاولون ألا يختلط شبابهم التابعين لهم بشباب الجهاد[2] الذين كانوا يعلنون انتماءاتهم بكل أريحية وتباهٍ في الثمانينيات، ويلبسون أحياناً اللباس الأفغاني، كدلالة على انتمائهم الفكري والعملي، وبالتالي فالصحوة لم تكن المسؤولة عن أحداث كان المسؤول عنها تيار آخر تماماً.

ولكن برغم أن الصحوة لم تتورط في الحالة الجهادية، لأسباب كثيرة، وبرغم أنها كانت تحثّ أتباعها على الاهتمام بـ (الدعوة) كأولوية، أي أن يقتصر النشاط داخلياً لا خارجياً كما هي أولوية التيار الجهادي، وبرغم أن الصحوة ـ في الموضوع الجهادي الأفغاني ـ كانت أقلّ (راديكالية) من الحكومة نفسها التي دعمت الجهاد كاستراتيجية سياسية آنذاك، إلا أنه يمكننا القول ـ ومن باب بحث الحقائق أيضاً وتقويمها بصفة متجردة ـ: إن المناخ الفكري والمزاج العام الذي عملت الصحوة على صناعته وتلوين الحياة العامة في المملكة به يمكن أن يكون بيئة خصبة لنمو وترعرع أفكار العنف.

أي بمعنى أن الصحوة لم تتورط في صناعة العنف مباشرة، لكن أفكارها والتربية التي عملت على بثّها في المزاج العام والنفسية العامة في البلد، وخرج منها جيل كامل مبرمج على أدبياتها بشكل آلي، كل

---

(١) زمن الصحوة، ستيفان لاكروا، ص ١٤٨ ـ ١٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

ذلك يمكن أن يعمل على تهيئة البيئة المناسبة لإنتاج وترعرع أفكار العنف والإرهاب، بما تحمله الشخصية المبرمجة صحوياً من انعدام القدرة على التسامح والتعايش والتواصل، وبما تم شحنه في الوجدان العام من أدبيات طائفية لن تفهم أو تهضم قيم المواطنة والشراكة، وبما حشدته من أفكار متعلقة بنظرية (المؤامرة الغربية) على (الأمة) مما قد يؤدي إلى التصادم مع سياسة الدولة التي توقّع في كل مرة، بموجب عضويتها في الأمم المتحدة، على اتفاقيات دولية جديدة يفرضها المجتمع الدولي، وبالتالي تتصور الأدبيات الصحوية أن كل تلك الاتفاقيات في مجالات حقوق الإنسان وواقع المرأة والأسرة والطفل هو من باب المؤامرة على المسلمين، وهذا من التزييف في الوعي الذي عملت عليه الصحوة، فنتجت حالة عامة من انحدار الوعي السياسي في المجتمع وفهم العلاقات الدولية المعاصرة. هنا يمكن القول إن الصحوة بوعيها المحدود قد عملت على تهيئة البيئة المناسبة لإمكانية نمو أفكار التيار الجهادي الذي يرفض الحياة والواقع الأممي المعاصر. لكن هذا أيضاً يجب أن يجعلنا منصفين في توجيه أصابع الاتهام بشكل حقيقي، خصوصاً في قضية تاريخية موجعة مررنا بها، إن لم نكن نفهمها ونفهم تفاصيل ظرفها الذي أنتجها، فما الذي يمكن لنا أن نفهمه حتى نُحسن تقييم مشكلاتنا وتكوين نظرتنا للمستقبل؟

الخلاصة: إن إدانة العنف والإرهاب لا تكفي في تقديم الواجب الأخلاقي والتربوي لتحصين أبناء المجتمع من أدبيّاته وأفكاره، بل الواجب هو العمل من أجل خلق المُناخ الثقافي الصحّي الذي يمنع من نموّ وترويج تلك الأفكار أو تهيئة النفوس لتقبلها، فالمطلوب ليس مجرد تقديم حفلة صوتية يشترك فيها الجميع، ولن تعود بأي فائدة استراتيجية في تجفيف مسبّبات الإرهاب دون العمل ـ ومن الجميع ـ

على خنق كل بؤرة يمكن أن ينفذ منها رأس الإرهاب (رديف الغلوّ) في أثناء التكوين التربوي والنفسي سواءً في التعليم أو في الممارسة الوعظية المبثوثة في المجتمع.

ج ـ جماعة التبليغ:

بقي أن نشير إلى أن هناك جماعة أخرى نشأت على هامش حقبة الصحوة، وهي جماعة التبليغ، ولكن نظراً إلى أنها لم تكن جماعة فاعلة ومؤثرة في المجال الديني، وكذلك لعدم اشتباكها مع المجموع الديني العام؛ لانكفائها على أفرادها، وتخصصها في أدبيات التبشير الديني خارج المملكة أكثر منه داخلياً، كل تلك الظروف جعلتها على الهامش فعلياً على الأرض، ومن هنا لم أر حاجة للحديث عنها، وعن علاقتها بالصحوة، كون أن مبدأ التأثير والتأثر الذي يلتزم به منهج هذا البحث ـ قدر المستطاع ـ لم يكن حاضراً بفعالية في حالة جماعة التبليغ بحسب ما رأيته واطّلعت عليه، بعيداً عن الواقع الذي ربما يكون قد حمل في كواليسه أشياء مثيرة لم تؤرخ بعد.

وقد يكون من نافلة القول بأن العلاقة بين جماعة التبليغ والمؤسسة الدينية الرسمية لم تكن علاقة طيبة أبداً، وهذا يأتي أساساً في سياق الخصومة التقليدية بين السلفية وبين غيرها من التيارات، وخصوصاً جماعة التبليغ التي تتبنى الميول الصوفية نوعاً ما، ولهذا فقد كان لفتاوى بعض العلماء في وصف جماعة التبليغ بالضلال بشكل مباشر دور هام في تضاؤل نفوذ وانتشار الجماعة، وقد توضّح الفتوى التي بثها التلفزيون السعودي للشيخ صالح الفوزان بعض ذلك الصراع[١]، وفيها

---

(١) فتوى الشيخ صالح الفوزان عبر التلفزيون السعودي، على هذا الرابط:
http://www.youtube.com/watch?v=M9pkz8Wh5a4

يحتج الشيخ الفوزان بأن (هناك وزارة خاصة بالدعوة والإرشاد، فلا حاجة لاستقدام مناهج دعوية من الخارج لا يُعرف منشؤها)، مشيراً إلى أن جماعة التبليغ ليست على (منهج السلف).

بالرغم من أن السلفيين أنفسهم ينشرون دعوتهم في الخارج، ويتذمرون من عدم السماح لهم بنشر دعوة لم تنشأ في تلك البلدان التي يذهبون إليها!

خاتمة القسم الأول:

كل تلك (الخلطة) من أدبيات (السلفية والوهابية والصحوة) هي ما نسميّه الآن بالتديّن السعودي، وهي جملة محددات تراثية مخلوطة بالصقل الحركي الذي حصل لتلك الأدبيات وتسييسها فكرياً، مع مؤثرات بيئية خالصة، كل تلك الخلطة من التصورات قد ظلّت زمناً منغلقة على نفسها وتنتج المزيد من الضخّ الثقافي في مساحة وعي ضيّقة جداً، أنتج كلّ ذلك حالةً من تضخّم التعقيدات المتداخلة، وخلط الديني بالبيئي بالفكري بالسياسي بالاجتماعي بالتكوين السيكولوجي الخاص للإنسان في هذه الأرض، هذا اللتّ والعجن ظلّ يولّد أفكار وتصورات جيل كامل كآلة تعليب فكرية سهلة الإنتاج وسريعة التسويق، ولكنها في كل الأحوال قد صنعت الوعي الديني جيداً في مستوييه: الفردي والاجتماعي، وربما السياسي أحياناً.

في النهاية قد لا نكون هنا معنيّين بنقد تلك الحالة، فالزمن كفيل بخياراته فيها، إلا أنه قد يجدر القول بأن المزيد من بحث تفاصيل تلك التداخلات قد يفسّر لنا جملة التعقيدات التي تكتنف الحالة السعودية (دينياً واجتماعياً)؛ حيث لم يكن للمجتمع السعودي أن يصبح من أعقد

المجتمعات في العالم لولا تلك التفاصيل التي رسمت حدود تعقيداته تلك، وشكّلت صورة تداخلاتها.

ومن نافلة القول: إن حلّ أي تعقيد قد لا يكون إلا بصراع درامي مقلق في أعماق التصورات، فحين ينشأ جيل آخر على الصراع المتوالد من تناقضات الحالة، فهنا يمكن أن نقول إن هذا الجيل هو نفسه سوف يحاول التخلص من تلك التعقيدات، وربما تكون نتائج تلك التعقيدات عكسية بشكل كبير على هذا الجيل اللاحق، فينشأ ثائراً على الثقافة، ومبتوراً عن وعي جيل سابق، وهذا ما سوف نتعرض له في الفصل الأخير من هذا الكتاب في حديثنا عن مآلات التديّن السعودي، لنحاول أن نستشرف ما يمكن أن تثمر عنه هذه المرحلة مستقبلاً!

القسم الثاني

تمظهرات
التديّن السعودي، ومآلاته



(الفصل الرابع: تطبيقات التديّن السعودي)

القضاء ـ الأمر بالمعروف ـ الدعوة والإرشاد

مدخل:

خلصنا في الفصل السابق من الحديث عن التدين السعودي في صورته النظرية، وسنخصص الحديث في هذا الفصل عن الصورة التطبيقية العملية التي تحركها خلطة التديّن السعودي في الحياة العامة، ومدى ملامسة تلك الأفكار النظرية لحياة الناس بشكل يومي ومباشر.

الذراع الميدانية التطبيقية للتدين السعودي اتخذت أشكالاً عدّة، وقد تغلغلت تقريباً في كافة مفاصل الحياة الاجتماعية والسياسية في المملكة ردحاً من الزمن، إلا أن حصر كافة نقاط التطبيق الميداني يحتاج إلى بحث مخصص؛ لمعرفة مواقعها بدقة، لذا سنقتصر على الحديث عن أبرز تلك النقاط الظاهرة وأكبرها تموضعاً وأقربها للصفة الرسمية، والتي أدت ـ بشكل مباشر ـ إلى التأثير الواضح في المجال الاجتماعي، وصياغة شكل وأدوات التفكير الجمعي، وإعادة رسم جغرافية الثقافة من جديد عند مجتمع كامل، بما يتم تطبيقه من تلك الصورة الدينية.

هذا الفصل تحديداً هو الذي أرهقني كثيراً في كتابته، تماماً كما أرهق

هذا التطبيق العملي لنظريات التدين السعودي وعي الجيل الجديد المتطلع للهمّ النهضوي، وكما أرهقت تلك الممارسات أيضاً الحالةَ الاجتماعية، وأنتجت ضحايا كُثر على امتداد عقود من الزمن، وفي كل الأحوال حاولت جاهداً أن يكون هذا الفصل بعيداً عن الإنشائية قدر المستطاع، فحاولت التواصل مع الجهات التي يمكن أن نتخيلها أذرعة تطبيقية لمفاهيم التدين السعودي، مثل (القضاء، هيئة الأمر بالمعروف، الدعوة والإرشاد)؛ وذلك من أجل الحصول على وجهات النظر الرسمية ذاتها حول الكثير من الأسئلة والمفاهيم التي يمكنها أن تواجه هذه المنظومة التطبيقية.

ولكن ـ وللأسف الشديد ـ باءت محاولاتي بالفشل، فقد حاولت مراراً التواصل مع الناطقين الرسميين لتلك الجهات، ولم أوفّق، وبعضهم أحالني إلى أقسام العلاقات العامة والإعلام، حاولت التواصل لأسابيع ولم أجد مجيباً من تلك الأطراف، اتصلت ببعض الصحفيين واستفهمت منهم عن كيفية الحصول على إفادات تلك الجهات، فأخبروني ببعض التعقيدات الرسمية التي تكتنف خصوصية الإدلاء بالأجوبة فقط لمحررين مختصين، وحينما عرفت أن محاولاتي كلها باءت بالفشل، خصوصاً وأن هذا البحث لا يخضع لأي جهة رسمية أو أكاديمية يمكنها منح التصريح اللازم للوصول إلى أي جهة كانت، حينها أدرجت كل تلك الأسئلة بحسب موضع الحديث عن كل جهة من تلك الجهات تحت عنوان: (أسئلة معلّقة)، وهي أسئلة آمل أن تجد لها أجوبة من تلك الجهات في طبعات قادمة لهذا الكتاب، بعد نشره، أو أن تبقى هكذا ليجاب عنها في موضع آخر، فالمهم هو أن تحصل لتلك الأسئلة إجابات وافية تُنهي حالة تعليقها في هذا الكتاب.

أولاً: القضاء

يتميز القضاء في المملكة، من بين كل دول العالم، بأنه قضاء فقهي يرتكز على تراث المدوّنة الفقهية الحنبلية تحديداً، في حين أنه يُصوّر بأنه (قضاء الشريعة الإسلامية)، برغم أنه متخصص في فرع (فقهي) ضمن مفاهيم تلك الشريعة، وهي الآراء والاجتهادات الحنبلية التي تشكّل حاضنة المرجعية الفقهية في المملكة.

هذه خلاصة المشكلة (العصرية) التي تواجه منظومة القضاء في المملكة، وتواجه كذلك التديّن السعودي بشكل عام، وهي مشكلة إسقاط الاصطلاح (الإسلامي) أو (الشرعي) على محددات (فرعية) كأن تكون (حنبلية) أو (سلفية) أو (وهابية)، وربما كانت مجرد مخاوف ومزايدات (صحوية) تتلبس بالدلالة الاصطلاحية الضخمة (إسلامي / شرعي)، ومن هنا تُخلق التداخلات والتعقيدات التي تنشأ بسبب تحميل المصطلح أوزار تلك (الفرعيات) الاجتهادية، أو المفهومة وفق آليات اجتهادية، فتنشأ حالة من التناقضات بين الحياة وبين تلك الأدبيات (الدينية) التي رُسمت تصوراتها بصورة بشرية.

يعتمد القضاء في المملكة على جملة مراجع فقهية تراثية من بينها:

١ ـ الشرح الكبير، لابن قدامة.

٢ ـ منتهى الإرادات، للفتوحي.

٣ ـ المُغْني، لابن قدامة.

٤ ـ كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور البهوتي.

٥ ـ شرح منتهى الإرادات، لمنصور البهوتي.

٦ ـ الإقناع، لموسى الحجاوي[1].

بالإضافة إلى العديد من المصادر الحنبلية الأخرى، كأعلام الموقعين لابن القيم، برغم أن بعض القضاة يتجاوز إلى مصادر أخرى شافعية ومالكية، إلا أن غالب القضاة يُفضل تلك المصادر.

تلك المادّة القضائية / التشريعية تأتي في سياق التطبيق العملي للمدونة الفقهية السلفية الحنبلية التي هي المادّة الرئيسية لنظريات التشريعات الدينية في المملكة، ومن هنا يأتي النقد التنويري المتطلع لواقع قضائي أكثر عملية في التعاطي مع مستجدات العصر وفق ممارسة قانونية أكثر انضباطاً من الطريقة الدارجة التي تعطي للقاضي مساحاتٍ لا محدودة من التصرف المزاجي اللحظي مع الحالة المباشرَة.

وفي فصل (الوهابية) رأينا كيف كانت فتاوى الشيخ محمد بن إبراهيم القضائية في رسائله للقضاة تحمل مادّة قضائية كاشفة للواقع التشريعي الذي يسيّر العملية القضائية برمّتها، وإن حصل هناك تطوّر ملحوظ، إلا أن مسألة بقاء الأحكام القضائية دون تدوين مكتوب كمرجعية قانونية يخضع لها القضاة؛ للحد من التناقضات الحادة في الأحكام، سوف يعمل ذلك على تمييع الوضع القانوني مع مرور الوقت، وقد يتجه به نحو ما يشبه الفوضوية التي لا تخضع لنظام قانوني متفق عليه، حتى وإن كان مستمداً من المدونة الفقهية، على الأقل أن يكون مكتوباً يعرفه الجاني أيضاً، كنوع من الوعي القانوني المفترض نشره في المجتمع، بدل أن تبقى الحالة القانونية معوّمة وخاضعة لترجيحات شخصية

---

(١) الإسلام الوهابي في مواجهة تحديات الحداثة، د.محمد العطاونة، ص ١٢٠، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، بيروت ٢٠١٤.

للقضاة، تسمى في القاموس الفقهي والقضائي (اجتهادات) تباشر الحالة الجنائية بمفاهيم (التعزير) غير الخاضع لأي إطار قانوني يمكنه الاستناد إلى أسس علمية ترتبط بعناصر أخرى تحيط بسيكولوجية الجاني ومدى ملاءمة العقوبة لوضعه الإنساني أو الصحي، فنجد عقوبةً دارجة، كالجلد مثلاً، هي الصيغة الإجرائية الوحيدة المتّبعة لكثير من الجنايات، وبطريقة شبه فوضوية غير خاضعة لدراسة علمية، كما هي الإجراءات القانونية في (القانون الوضعي) التي تأخذ بكافة الأسس العلمية المحيطة بظروف الجاني المتعددة، فتُصاغ العقوبات في ذلك القانون على ضوء تلك المعطيات العلمية.

المحصّلة أن كل ذلك لا يخدم السير نحو دولة مدنية حديثة يخضع فيها النظام الاجتماعي لقانون واضح ومكتوب، وتخضع الإجراءات الجنائية أيضاً لمنظومة قانونية ثابتة تعطي الحياة العامة فرصة أكبر للسير باتجاه التقدم والتنمية وفق أسس حديثة وصحّية في تعاطيها مع الإجراءات الجنائية تلك.

أسئلة معلّقة:

هذه الأسئلة ـ كما قلت سابقاً ـ قد فشلت في إيجاد أحد منسوبي الجهاز القضائي للإجابة عنها، إلا أنني رأيت أن أطرحها؛ من أجل أن توصل هي نفسها للكثير من النقاش الذي يمكنه أن يسلّط الضوء على واقع القضاء في المملكة، حتى لو لم يكن النقاش في هذا الكتاب، فالمهم هو أن تثمر النقاشات الممكنة عن بعض الحلول التي نتطلع إليها للوصول إلى حالة تنموية شاملة، تشمل كذلك مرفق القضاء ذا الأهمية الحساسة والبالغة، خصوصاً في هذا العصر المثقل بالتغييرات العنيفة.

س١: ما هي المراجع التي يعتمد عليها تدريس القضاء في المملكة لإعداد وتخريج القضاة؟ وهل صحيح أنها تقتصر على المذهب الحنبلي؟

س٢: لو عرض صاحب قضية (أو المحامي عنه) رأياً فقهياً غير حنبلي يناقض بالكليّة الحكم الصادر من القاضي، هل يمكن الأخذ به؟

س٣: في عصر نعيشه وتتعقد فيه التداخلات ولم يعد يحتمل الأخذ ببعض الأقوال والاجتهادات التي درجت التقاليد القضائية على الأخذ بها، فهل يمكن توسيع (قاعدة البيانات) الفقهية التقليدية، والانطلاق نحو آفاق أوسع في الأحكام؛ من أجل مسايرة عصر اختلف تماماً عن العصر الذي كُتبت ودوّنت فيه بعض تلك الاجتهادات؟

س٤: لو استحضرنا قضية تطليق امرأة من زوجها ـ لعدم تكافؤ النسب ـ التي وقعت قبل سنوات، وفي عصر أصبحنا فيه في مرمى سهام النقد العالمي، أليس من الواجب القيام بمراجعة شاملة للمسائل الحنبلية، والدخول في روح الزمن، وتنحية بعض تلك الاجتهادات التي تكرّس روح العنصرية في المجتمع، ولا تبني وعياً عند الأجيال؟

س٥: إذا عرفنا أن بعض تلك الاجتهادات هي (بشرية) المصدر، كآراء فقهية، وإذا عرفنا كذلك أن (التعزير) هو اجتهاد القاضي فيما يراه مناسباً من العقوبة، فالسؤال الآن: لماذا لا يعتبر سنّ القوانين الإجرائية المدنيّة التي تنظم الحياة القانونية في الدولة وتضبط أوجه العلاقات وتنظمها من (الاجتهاد) المفترض الذي يحتاجه العصر والواقع؟

س٦: هل يلوح في الأفق أي ملامح لتقنين الأحكام القضائية في المملكة؟

س٧: هل هناك أثر إيجابي لمشروع الملك عبدالله لتطوير وإصلاح

القضاء؟ وما هو منطق المعارضة الذي جعل بعض القضاة يرفعون بيانات جماعية ـ اعتراضية ـ لوزير العدل؟

س٨: هل هناك إمكانية لإنشاء (محاكم مدنيّة) نظراً للحاجة إلى الاستعجال في النظر والفصل في قضايا جنائية مدنية يومية تتطلب وعاءً (قانونياً) أكثر استيعاباً وانسيابية، دون القضايا الكبيرة التي تتطلب النظر الشرعي؟ مع العلم أن هذا سوف يزيح عبئاً كبيراً عن القضاة؛ ليتفرغوا لمباشرة القضايا الشرعية؟

كانت تلك الأسئلة التي أضعها أمام المنظومة القضائية، لتجيب عنها في أي موضع شاءت، على أمل أن تتاح لي فرصة أخرى في طبعات قادمة لإدراج تلك الأجوبة إن حصل ذلك.

ثانياً: هيئة الأمر بالمعروف

استدراك توضيحي:

تكتب كلمة (هيأة) بهذا الشكل قياساً على القاعدة، وليس كالكتابة الدارجة (هيئة) التي تعتبر من الأخطاء الشائعة. ومع ذلك فسوف نستعمل تلك الكتابة الدارجة (هيئة)، ولن نتعصب للقاعدة الإملائية؛ مخافة اللبس الذي يمكن أن يحصل. ونظراً للشيوع والانتشار، فسوف نتماشى مع هذا الدارج؛ نزولاً عند الواقع؛ لأن الهدف هو الوصول إلى (الفكرة) مباشرة، وليس الانشغال والإشغال بتمرير درس لغوي.

نشأة هيئة الأمر بالمعروف:

منذ أن استتب الأمر للملك عبدالعزيز بعد دخوله الرياض عام ١٣١٩هـ / ١٩٠٢م بدأت أعمال الحسبة تطوّعية وكانت أقرب إلى

العفوية ويقوم بها معظم الناس، وكانت الحالة العامة في الرياض وفي نجد عموماً قد تجذرت فيها الثقافة الوهابية التي تصوغ مفاهيم (المعروف) و(المنكر) وفق تلك الخلطة التي تجمع بين المحددات السلفية مع الثقافة النجدية الخاصة، وهذا أساساً هو الذي صاغ مجمل المفاهيم التي تسمّى بالوهابية.

وإذا اقتبسنا النص التالي من الموقع الرسمي لرئاسة هيئة الأمر بالمعروف، سوف نتعرف على طبيعة الوضع الثقافي والاجتماعي بين كلّ من نجد والحجاز، وكيف تمّ التغلّب على كل ذلك التباين في طبيعة ذلك الوضع.

((الشيخ: عبد العزيز بن عبد اللطيف آل الشيخ ـ رحمه الله ـ الذي كان يقوم بالحسبة تطوعاً في مدينة الرياض، واحتساباً لوجه الله، فكان إذا علم أن فرداً من الناس قد ارتكب هنةً من الهنات، بعث إليه أحد الحاضرين عنده، وأمره أن يأتي به إليه فإذا أتى زجره عن تصرفه فيما بينهما، وهدده بالعقاب، وبعد هذه المقابلة كان المذنب لا يعود لفعلته غالباً، فإن عاد، جمع الشيخ من عنده من الحاضرين، وجلد ذلك المذنب حسب ذنبه، ثم أرسله، وإن كان امرؤ قد اشتهر بترك صلاة الفجر، وثقل قيامه لها، أتى به إلى بئر من الآبار، ثم يأخذ دلواً من الماء ويسكبه على ذلك المتكاسل المتهاون، وكان هناك عقوبة أخرى يعاقب المحتسبون بها الكسالى عن الصلاة، والذين يقضون ركعات منها، أو يقضونها كلها، وهي أن ينادي بأسمائهم في المسجد ثم يؤنبهم حسب الحال))[1].

---

(١) الموقع الرسمي لرئاسة هيئة الأمر بالمعروف، نبذة تاريخية. على هذا الرابط:
https://www.pv.gov.sa/AboutAutherity/Pages/default.aspx

يظهر من هذا المقتبس أن الوضع الاجتماعي كان مهيأً لأبعد درجة لانطلاق تطبيقات الحسبة بأكثر الصور راديكالية وتشدداً وقسوة، بل ربما كان هناك متطوعون في هذه المهمة، ولكن بعد انضمام الحجاز للدولة، فإن الدولة الآن أمام مجتمع مختلف كما سيظهر من خلال هذا المقتبس: ((وعقب أن ضم الملك عبدالعزيز ـ رحمه الله ـ الحجاز عام ١٣٤٤ه إلى ملكه بدأ التفكير في أمر الاحتساب، وتعيين رجال يتولونه، ويتضح ذلك من الخطاب الذي وجهه الملك عبدالعزيز ـ رحمه الله ـ إلى علماء وأعيان مكة المكرمة، عشية دخولها عام ١٣٤٤ه، حيث جاء فيه: (... وبما أن الأمر واجب من قبل الله، ونحن وأنتم ملزمون به، ولا حجة لأحد يدعي الإسلام وهو تارك للصلاة.. فالرجاء أن تنظروا في الأمر وتعينوا رجالاً من إخوانكم المنتسبين للخير، يمشون في كل سوق ومجمع، يأمرونهم بالصلاة كلما أذن المؤذن، حيث يعزل أهل الدكاكين ويصلون، وإن كان في التعزيل عليهم مشقة، فيرتب لكل سوق حرس يحافظون عليه وقت الصلاة حتى يرجع إليه أهله، ويلزم أن لا تقوموا من مقامكم هذا إن شاء الله، إلا وأنتم ناظرون في هذه المسألة، لأن فيها قوام الدين والدنيا، واتفاق الكلمة، ولاحجة بعد ذلك لأحد)...))[1].

يظهر هنا أن الملك عبدالعزيز اضطرّ أن يشرح لأهل الحجاز مفهومية الحسبة، ذلك الشرح لم يكن بحاجة إليه في الرياض حيث الجاهزية الاجتماعية بحكم المحضن الفكري التاريخي للتطبيقات الوهابية، ولكن في الحجاز، ذي المرجعية المختلفة آنذاك، يحتاج إلى أن يشرح طبيعة هذا الدور الذي من المهمّ أن تقوم به الدولة كي تكون (إسلامية) كما

---

(١) المصدر السابق.

هو عنوانها، فاضطر لذلك الشرح. كما يتضح أيضاً أن تحديد الدولة للصلاحيات التي يمكن الاحتساب فيها جاء كنوع من محاولة زرع ثقافة (الاحتساب) في مجتمع لم يكن فيه ذلك الاحتساب بنفس الصورة (الوهابية) التي عليها في نجد. كما جاء في المقتبس:

((كما تبين ذلك أيضاً مما جاء في نصيحته ـ رحمه الله ـ حيث قال: «وبما أننا رأينا بعض الأمور التي توجب سخط الله وتمنع رضاه، يجب القيام بالنهي عنها من جميع المسلمين وأمرائهم وعلمائهم... ونحن نبين لكم الأمور التي حصل الاتفاق منا، ومن علماء المسلمين عليها، فقد قررنا أن نعين هيئات في جميع بلدان المسلمين، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، ومن أهم ذلك: إلزام الناس بالمحافظة على الصلوات الخمس في جماعة، وحض الناس على تعلم دينهم، والقيام على أهل المنكرات، والنظر في أمر الزكاة، والنظر في معاملات الناس، وتفقدها للبعد عن الربا والغش والظلم»))[١].

قد نستطيع القول: إن الصورة التاريخية لانطلاق أمر الحسبة في المملكة العربية السعودية كانت تتحكم في مسيرة مفاهيم الاحتساب والموقف من كثير من القضايا الاجتماعية المختلفة التي احتكّت بها منظومة الاحتساب مباشرة، فالمقتبس التالي أيضاً يكشف أن هناك سطوة احتسابية قد حصلت:

((من سعود بن عبد العزيز آل سعود إلى كل من يراه ممن بيده سلطة تنفيذية في مملكتنا من آمر بالمعروف وناهٍ عن المنكر، ومن أمير أو مسؤول نوجه خطابنا هذا:

---

(١) المصدر السابق.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته أما بعد: فإننا نحمد الله سبحانه وتعالى بما منَّ الله به علينا وعلى المسلمين في أرجاء مملكتنا المترامية الأطراف من أمن شامل، وانقياد تام من الرعية، وسمع وطاعة منهم، نحمده أن وفقنا لإقامة العدل، وتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية التي حفظت لكل فرد حقه كاملاً غير منقوص، نحمد الله على هذه النعمة ونسأله المزيد منها، وأن يوفقنا لشكر نعمائه بالقيام بالواجب الذي ألقاه على عاتقنا فيما ولانا إياه.

ولهذا رأينا أن نلفت نظر سائر المكلفين بتنفيذ الأحكام أن يراقبوا الله في تصرفاتهم بأن يأخذوا الرعية بالحسنى، وأن يلتزموا حدود الله في تصرفاتهم ولا يتعدوها قيد شعرة، فالشعب ـ ولله الحمد ـ كما قلنا سامع ومطيع، ولا يحتاج الغافل أو الجاهل إلا إلى تنبيه أو زجر بالحسنى لينقاد ويسمع، ويطيع لكل ما يؤمر به، ولهذا ينبغي ألا تستعمل القسوة في معاملة الناس حيث ينفع لين الجانب، كما أنه لا يتمادى في لين الجانب إذا لم ينفع في الأمر إلا كبح الجماح بالشدة. وقد بُلِّغت عن تصرفات بعض الموظفين في استعمال القسوة والشدة في الأمور التي لا تحتاج لقسوة أو تدبير شديد، فعلى الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر أن يكونوا مثالاً حسنا للناس في الدعوة إلى الله: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة»اهـ))[1].

النص السابق يكشف أن صداماً قد حصل بين منظومة الاحتساب وبين الناس، ومن الطبيعي جداً أن يحصل ذلك التصادم طالما لم تُضبط تلك المفاهيم الاحتسابية، وطالما كان القائمون على الحسبة مجرد مطبقين للمفاهيم الأولى التي شكّلت ثقافة الاحتساب في الرياض عام

(١) المصدر السابق.

١٣١٩هـ إبان دخول الملك عبدالعزيز، وهي المفاهيم التي كان يعتقد القائمون على الحسبة أنها رسالة (بوليسية) يجب أن تؤدى بالقوة الجبرية لمنع تلك (الجنايات) أي (المنكرات) والتي من بينها طبعاً (عدم صلاة الفجر)، ولهذا فقد ظلّ المحتسبون زمناً طويلاً جداً يعتقدون أنهم جهاز بوليسي مهمّته تتبع السلوكيات الجنائية التي يعرّفها مسبقاً بالمنكرات.

ولو أن أمر تلك (الحسبة) قد بدأ أول ما بدأ بانضباط ديني موسّع المصادر وواسع الأفق، ويفصل بين (الديني) وبين (الاجتماعي) الذي تتحكم فيه الذائقة الاجتماعية لتقرر مسوّغاته، لو أن أمر الحسبة بدأ كذلك، لربما لم تنشأ المشكلات التي طفحت فجأة في زمن لاحق لم يعد بمقدور المرجعية التي شكّلت ثقافة الاحتساب ورسمت حدوده أن تبادر بإصلاح شيء قد تجذرت معالمه في تصوراتها، وبات الخلط في التفريق بين مفاهيمه الشرعية والأخرى المكتسبة هو الأساس الذي يشكّل مفهوم الاحتساب ويتم تمرير ذلك المفهوم دينياً. وهنا المشكلة.

وفيما يبدو أنه محاولة لحل بعض الإشكالات في عهد الملك فيصل، يكشف لنا هذا المقتبس عن مبررات فصل بعض الصلاحيات عن المنظومة الاحتسابية:

((اهتم الملك فيصل بجانب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الله في المملكة العربية السعودية أيما اهتمام، ودعم جهاز الحسبة الذي يعنى بالإشراف على ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكثيراً ما يركز الملك فيصل ـ رحمه الله ـ على أن المشكلة تنحصر بالدرجة الأولى في عدم فهم الإسلام ومزاياه من قبل بعض الناس، وهذا هو ذنب المسلمين، وليس ذنب الإسلام وقد اتجهت الحسبة في عهد الملك فيصل ـ رحمه الله ـ إلى التخصص في أعمال

المحتسب بخلاف ما كانت عليه في عهد الملك عبدالعزيز والملك سعود رحمهما الله، والواقع أن التخصص في أعمال الاحتساب لا يقلل من شأن المحتسب أو من الاحتساب، قال ابن تيمية رحمه الله: «عموم الولايات وخصوصها، وما يستفيده المتولي بالولاية من الألفاظ والأحوال والعرف، ليس لذلك حد في الشرع، فقد يدخل في ولاية القضاء في بعض الأمكنة والأزمنة ما يدخل في ولاية الحرب في مكان وزمان آخر، وبالعكس، وكذلك الحسبة، وولاية المال»))[1].

المادّة الاحتسابية:

تقوم أفكار العمل الاحتسابي عند أعضاء هيئة الأمر بالمعروف على مفاهيم المنكر في الوعي الحنبلي السلفي تحديداً، وقد أشرنا إلى أن الحنابلة قد حصل لهم في مسيرتهم انعطاف في الشام على يد ابن تيمية، ولكن المادة الاحتسابية ومفاهيم المنكر التي تميّز بها الحنابلة في بغداد (كما أشرنا في الحديث عن فتنة الحنابلة عام ٣٢٣هـ) بقيت تقريباً كما هي بالإضافة إلى ما يشابهها من منكرات معاصرة، فقد عرفنا في الفصل الأول كيف كان الحنابلة يكبسون الدور (أي يقتحمون البيوت) لإنكار ما يعتبرونه منكراً. هذه المادّة بقيت إلى أن تمكن أولئك الحنابلة الجدد، من تكوين دولة على الأرض، وقد حانت اللحظة التاريخية لتحقيق ذلك الحلم التاريخي في تكوين مجتمع خالٍ مما يعتبرونه منكراً.

يقول الدكتور سلطان السيف في تعليقه على ما يقول إنها (شبهات) مضادة للعمل الاحتسابي:

---

(١) المصدر السابق.

((فإن بعض الناس يعمد إلى ترك هذه الشعيرة متعلقًا بظاهر أحد النصوص الشرعية دون النظر إلى باقي النصوص الأخرى المتعلقة بهذه الشعيرة. فعلى سبيل المثال يتعلق بعضهم بظاهر قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾، على سلامة موقف من اكتفى بإرشاد نفسه وهدايتها دون السعي لهداية وإرشاد الغير ممن ضل، والحقيقة أن تفسير الآية بهذا خاطئ من عدة أوجه:

الأول: أن من ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولم يسع لهداية الناس لم يهتد، كما ذكر ذلك جمع من الصحابة، والتابعين، والمفسرين. فقد قال جمعٌ من المفسرين قوله: ﴿إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ﴾ والهدى هنا: هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

الثاني: ورود التفسير الصريح لتصحيح هذا المعنى عن أبي بكر رضي الله عنه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد خشي أن تفهم الآية على غير مرادها فقام خطيبًا في الناس فقال: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ تقرؤون هَذِهِ الْآيَةَ، وَإِنَّكُمْ تَضَعُونَهَا عَلَى غَيْرِ مَوْضِعِهَا، وَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ يَقُولُ: (إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الْمُنْكَرَ، لا يُغَيِّرُوهُ، أَوْشَكَ اللهُ أَنْ يَعُمَّهُمْ بِعِقَابِهِ).

وثالثًا: أن من قال بهذا قد عطل النصوص الواردة في الأمر والتأكيد على شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحلول العقاب والهلاك لمن تركها كقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةٗ لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةٗۖ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾.

رابعًا: أن الله عزَّ وجلَّ أقسم بخسارة الإنسان إلا من استثناه منهم في

قوله تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾ وتارك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يتواصَ بالحق ولا بالصبر فهو ممن عده الله في عداد الخاسرين.

خامسًا: أن تارك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تارك للتعاون على البر والتقوى المأمور به في قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ﴾))[1].

ولسنا بصدد التعرض لمناقشة تلك الاستشهادات القرآنية في تلك الحجّة التي ساقها الدكتور السيف في حديثه، وهل يصح فعلاً إسقاطها على حالة المجتمع المسلم في أي عصر، لكن رأيت أن عرضها هو من باب عرض وجهة النظر الاحتسابية كما هي.

ثمّ يورد الدكتور السيف بعض العقوبات التي يقول إنها نتيجة حتمية لعدم وجود الحسبة في أي مجتمع: ((تحقق الضلال وعدم الاهتداء، قسوة القلب، حرمان إجابة الدعاء، انتشار المعاصي والموبقات المسببة لهلاك المجتمعات رغم وجود الصالحين، تحقق الاختلاف والتناحر، زوال وصف الخيرية عن هذه الأمة، ذهاب البركات والخيرات، انتشار الأمراض، أو الأضرار الطبيعية من **قلة الأمطار، وحلول الجدب في الأرض**. فضلاً عن العذاب الأخروي المترتب على هذا الترك ولا شك أن انتفاء الجهل بهذه العقوبات وإدراك المسلم لهذه المعوقات سيعيد الناس إلى جادة الصواب والالتزام بأوامر الله وطاعة نبيه صلى الله عليه وسلم فيما يتعلق بشعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي منحت

---

(١) مجلة الدعوة، العدد ٢٣٤٠، من مقالة: شبهة تحاول تعطيل قطار الحسبة، على هذا الرابط: http://www.aldaawah.com/?p=6603

الأمة خصوصيتها وخيريتها في خير القرون التي ينبغي أن نستحضرها ونقتدي بها))[١].

وفي شأن استخدام العنف في الاحتساب، أفتى الشيخ السدلان في سؤال وُجّه إليه بشأن الربط بين الحسبة وبين العنف،فقال: ((هذا الربط غير صحيح وربما يصدر عن جاهل أو مغرض، فالجهة المنوط بها الحسبة وهي في المملكة هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تتعامل مع المنكر وفق الحال، فرجال الحسبة لا يستخدمون العنف ولا يبدؤون به، **ولكن إذا لم يندفع المنكر إلا بالحزم، فلا مانع من استخدام الحزم حتى يرتدع الذين يريدون الإفساد في الأرض.. وعلينا أن نتذكر أن للحسبة مراتبها في إنكار المنكر آخرها استخدام اليد فأين الذين يستنكرون استخدام القوة في إنكار المنكر من مراتب الحسبة الكثيرة،** والتي منها التعريف بالمنكر والنصح والإرشاد والتغيير باللسان وغير ذلك))[٢].

ومع أنه هنا كان دقيقاً جداً، وذكياً أيضاً، فلم يعط الإشارة إلى جواز استخدام العنف، لكنه وصفه بالحزم، وعلى المستفتي أن يفهم الحزم كما شاء، ليُسقط الدلالة الاصطلاحية من كلمة (حزم) على مسوّغات العنف، كما هي اللعبة المستخدمة عادةً بين المفتي والمستفتي.

الحقيقة إن هناك الكثير من الفتاوى الداعمة لمنظومة الاحتساب وفق التصورات التقليدية التي درجت عليها مسيرة هذا الاحتساب، وقد

---

(١) المصدر السابق من نفس المقالة.

(٢) مجلة الحسبة،العدد ١١٤، ص ٥٩، على هذا الرابط:
https://www.pv.gov.sa/Docs/Documents/hesbah-114.pdf

انتشرت أيضاً فتوى للشيخ محمد بن إبراهيم، يبرر فيها أن رجل الحسبة لا يحاسب؛ كونه مجتهداً، بل سيكون له أجر واحد إذا أخطأ الاجتهاد.

أسئلة معلّقة:

وكما صادفني في موضوع القضاء، إلا أن الفرق أنني استطعت التواصل مع المتحدث الرسمي لهيئة الأمر بالمعروف الدكتور تركي الشليل، وهنا لا يفوتني أن أشكر له ذلك التواصل الإيجابي والسريع، إلا أنه وبعد اطّلاعه على الأسئلة أحالني إلى إدارة العلاقات العامة والإعلام في الرئاسة العامة لهيئة الأمر بالمعروف، وأخبرني أن طبيعة الأسئلة تخوّل تلك الإدارة وحدها الإجابة عنها، وزوّدني مشكوراً برقم الإدارة الهاتفي، إلا أن محاولاتي في الاتصال بتلك الإدارة، ولعدّة أيام متواصلة، باءت بالفشل. وفي كل الأحوال أجد أن من الواجب الإشادة بجهاز هيئة الأمر بالمعروف ـ وحده ـ في مسألة تواصل الناطق الرسمي تحديداً مع الجمهور، بدءاً من إنشائه حساباً شخصياً في موقع التواصل الاجتماعي (تويتر) للتواصل مع الجمهور، وانتهاءً بما وجدته فيه من سرعة استجابة وسعة صدر وتواصل بيننا استمرّ لساعات.

س١: من المعروف أن مفهوم (المنكر) ذو دلالات متعددة بين المدارس الفقهية أو بين الفقهاء المتعددين عبر تاريخ الإسلام، فهل الحسبة في المملكة تأخذ بمفاهيم الاختلاف الفقهي في تعاطيها مع نوعية المنكرات؟

س٢: ألا يعتبر حصر الالتزام بمفاهيم المدرسة الحنبلية في تعريف المنكر نوعاً من عدم احترام حق الاختلاف المذهبي والفقهي؟

س٣: الدور الاحتسابي الذي تقوم به هيئة الأمر بالمعروف، هل يمكن أن تقوم به الشرطة؟ وما هي المشكلة إذا تمّ دمج مهام الحسبة في

المهمّة الأمنية وتكفلت الأجهزة العسكرية بمتابعتها، واندرج أعضاء الحسبة ككوادر أمنية في تلك الأجهزة؟

س٤: يتم اتهام جهاز الهيئة بأنه يوظّف بعض الأعضاء ممن كانت لديهم سوابق جنائية، وأن توظيفهم في جهاز الهيئة هو من باب (تأليف قلوبهم) للاستمرار في الثبات على ما يسمى بالالتزام الديني، هل حصل شيءٌ من ذلك في فترات سابقة؟ وكيف هي آلية توظيف الأعضاء الميدانيين في جهاز الهيئة؟

س٤: المصادر الإعلامية وأجهزة العلاقات العامة في هيئة الأمر بالمعروف تُبالغ كثيراً في نشر منجزاتها التي تمّت صغيرها وكبيرها، ففي أحد المانشيتات الصحفية جاء هذا العنوان: الهيئة تضبط خلوة غير شرعية بين رجال وأكاديميات سعوديات، وأخباراً من هذا النوع وبصفة شبه يومية، السؤال: ألا يمكن لتلك النوعية من الأخبار المتراكمة أن تُعطي صورة سلبية عن المجتمع السعودي وأنه قطعاً غير محافظ؟

س٥: تقول الهيئة أنها تتخصص في أنواع من المنكرات تمليها الصلاحيات الممنوحة لها رسمياً، بحيث لا تتدخل في منكرات أخرى تباشرها أجهزة حكومية أخرى، السؤال الآن: إذا كان كذلك، فلماذا يتدخل بعض أعضاء الهيئة في معارض الكتب مثلاً؟ وكيف يباشرون ما هو من مهام وزارة الإعلام في هذه الحالة، وبطريقة تضرّ بسمعة الدولة في مثل هذه المحافل التي يحضرها نخبة من مثقفي وأعلام الوطن العربي؟

س٦: بالنسبة للنقد الموجّه إلى الهيئة، لماذا يتحسس البعض من هذا النقد؟ خصوصاً وأن جزءاً من المنتقدين يقولون: إنه تمّ اختطاف

سماحة الدين بتلك الممارسات الفظّة لبعض المنتسبين لهذا الجهاز؟ وهل الهيئة الآن تعمل على تصحيح أخطائها فعلاً؟

س٧: لقد تحوّلت (هيئة الأمر بالمعروف) في بلادنا إلى قطب دلالي أصبح علامة فارقة بين من هو مع (التديّن) ومن هو ضدّه، هكذا تحوّلت الهيئة إلى أيقونة فارقة عند كثيرين بين معسكر الدين ومعسكر (الليبرالية، والعلمانية، والتغريب، إلخ) هل توافق المنظومةُ الاحتسابية على تشكيل هذا المفهوم وصيرورته الذهنية؟ وهل فعلاً كلّ من ينتقد جهاز الهيئة وممارساته هو بالضرورة خارج عن الاعتبار (الديني) أو غير متديّن؟

س٨: على موقع التواصل الاجتماعي (تويتر) هناك حساب باسم (قناة المجتمع السعودي)، يقول القائمون على الحساب إنهم مجموعة من المحتسبين، ويغردون يومياً من نفس الحساب بمنجزات جهاز الهيئة، والمتابعون لا يعلمون هل هذا الحساب رسمي أم لا، وهل هذه المنجزات حقيقية أم مجرد تسويق لأهمية جهاز الهيئة وأهمية (منظومة الاحتساب) بطريقة دعائية، السؤال: لماذا ليس للهيئة حساب رسمي وموثق على مواقع التواصل كبقية المؤسسات الحكومية والوزارات؛ بهدف قطع الطريق على منتحلي هوية وشخصية مؤسسة حكومية كجهاز الهيئة مثلاً؟

كانت تلك الأسئلة التي أردت توجيهها للمسؤولين في جهاز الهيئة، على أمل أن تجد هي الأخرى طريقاً لها لإنهاء حالة التعليق هذه، وأن تفتح بدورها النقاش للمزيد من طرح الحلول للقضايا العالقة هي الأخرى.

ثالثاً: الدعوة والإرشاد وتوعية الجاليات

تقوم وزارة (الأوقاف والشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد) بعدة مهام ومسؤوليات، ومن بينها الإشراف على ما يسمى بـ (المكاتب التعاونية للدعوة والإرشاد وتوعية الجاليات) في مختلف المدن والأحياء في أنحاء المملكة. المكاتب التعاونية هي صورة (تنفيذية) لبث القيم الدينية وفق شكلها المعمول به في المملكة، أي بمعنى أنها احدى الأدوات التنفيذية لنشر الدين الإسلامي وفق النسخة السعودية التي نتناول مظاهرها هنا في هذا البحث.

قبل أن نتعرف على طبيعة تلك المكاتب التعاونية ـ عن قرب ـ سوف نتعرف على الهدف الرئيس من إنشاء تلك المكاتب، وكيف حدد ذلك الهدف ـ وفق الصورة الرسمية ـ شكل وآلية عمل تلك المكاتب، وكيف أثّرت تلك المكاتب على أرض الواقع.

تقول المادة الرابعة من نظام وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، في المذكرة التفصيلية الخاصة بنظام المكاتب التعاونية:

(المادة / الرابعة:

أهداف المكاتب

أ) الهدف العام:

دعوة الناس إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، وتوعية المسلمين بأمور دينهم، وحضهم على دعوة غيرهم، **وفق منهج السلف الصالح.**

ب) **الأهداف الخاصة:**

١ ـ المحافظة على الفطرة، بدعوة الناس إلى العقيدة الصحيحة، ومفهومها، وحمايتها.

٢ ـ تحقيق الطاعة لله، والطاعة لرسوله، ولأولي الأمر.

٣ ـ إحياء السنة ونشرها، وإماتة البدعة، والتحذير منها، **وربط الناس بمنهج السلف** الصالح.

٤ ـ **تأصيل معنى الولاء والبراء الشرعيين**، وتعزيز روح الاعتزاز لدى المسلمين، وتقوية صلتهم بالتاريخ والحضارة الإسلامية.

٥ ـ نشر العلم النافع، وتبصير المسلمين بأمور دينهم عقيدةً وعبادة ومنهجاً وأخلاقاً.

٦ ـ دعوة الكفار للدخول في الإسلام، وتعريفهم به، وبيان محاسنة لهم، وتصحيح المفاهيم المغلوطة عنه.

٧ ـ رعاية من يدخلون في الإسلام، وتعليمهم أصوله، والاعتناء بهم، والتواصل معهم، وتعريفهم بالمراكز والمؤسسات الإسلامية في الداخل والخارج؟

٨ ـ تعميق روابط الأخوة مع المسلمين الجدد، وتأهيلهم لنشر الدعوة في بلدانهم)[١].

في تلك المادة القانونية يتضح العنوان الأكبر لأهداف سير عمل تلك

---

(١) نظام وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، القواعد المنظمة لأعمال المكاتب التعاونية للدعوة والإرشاد وتوعية الجاليات، المادة الرابعة، ص ٤ على هذا الرابط:

http://www.moia.gov.sa/Menu/SysAndRegulations/Cooperative_office.pdf

المكاتب، إنه نفس البثّ النظري لنشر مادة التدين السعودي الأصلية، وهي القيم (السلفية) أكثر من أي شيء آخر، يتضح ذلك من خلال صياغة تلك الأهداف في المقتبس السابق.

تمارس أيضاً مكاتب الدعوة عمليات التبشير الوعظية في المساجد والمخيمات الدعوية، وهي المادة الوعظية التقليدية التي يمارسها أي واعظ سعودي، لا تكاد تجد فرقاً بين واعظ وآخر، نفس القيم ونفس التصورات ونفس الأفكار، سوى الاختلاف البسيط في آليات إيصال تلك المواعظ، ولغتها المستخدمة المتفاوتة قليلاً بين واعظ وآخر.

أسئلة معلّقة:

وفي هذا الموضع، كما واجهني في موضوع القضاء، لم أتمكن من أي تواصل مع مسؤولي إدارة المكاتب التعاونية في وزارة الأوقاف التي استمرت محاولاتي للاتصال بهم لعدة أيام، دون الحصول على نتيجة، وبرغم ذلك فإني أورد هنا الأسئلة التي من الممكن توجيهها لتلك المنظومة الدعوية، بغية أن تفتح هي بدورها المجال لنقاشات جادة حول طبيعة عملها.

س١: ماذا تقدمون للجاليات (غير المسلمة) من مادة توعوية، وكيف يتم عرض الإسلام عليهم؟

س٢: هل تواجهون طرح أنواع من الأسئلة الجدلية من قبل من تدعونهم إلى الإسلام من غير المسلمين، سواء على سبيل الاستفسار أو المحاجّة؟

س٣: هل يتم تعريف غير المسلمين ببعض المذاهب والملل المتعددة التي مرّت بتاريخ الإسلام؟

س٤: كيف تتعاملون مع الجاليات (المسلمة) غير المتبعة للمنهج

السلفي السائد في المملكة؟ وهل هناك برامج موازية لهم، مثل تلك البرامج المقدمة لغير المسلمين؟

س٥: لو أن أحد المسلمين الجدد أعلن إسلامه، ثم بعد فترة تراجع، أي (ارتدّ) عن الإسلام، وأصرّ على الردّة نهائياً، فكيف تتعاملون معه؟

س٦: كيف يتم إخبار المسلم الجديد بأن عليه أن (يبغض) أهله وعشيرته بعد أن دخل في الإسلام؟ وهل واجهتم نوعاً من الاستغراب أو التذمر أثناء التوعية ببعض مفاهيم الولاء والبراء؟

س ٧: هل سبق وأن أسلم (ملحدون) تحديداً؟

نظرة على طبيعة تلك الأسئلة:

أرادت الأسئلة السابقة أن تستجلي آلية عرض الإسلام على الجاليات تحديداً، وهناك أسئلة في غاية الأهمية كان بودي سماع إجابتها، كمثل السؤالين الخامس والسادس، واللذين لم أكتفِ فيهما بما يمكن أن تصرّح به الجهات الرسمية، بل حاولت أن أستضيف عدداً لا بأس به من المسلمين الجدد في هذا الكتاب؛ من أجل أن يعطونا صورة عن المادّة الدعوية التي تمرّر لهم، فكانت هذه الحوارات التالية، والتي استطعت فيها الحصول على عدد من الذين أشهروا إسلامهم في المملكة، وقد استعنت لترجمة الأسئلة والأجوبة بالصديق: الأستاذ علي سليمان، الذي قدّم مشكوراً مساعدته لي في إيصال تلك الأسئلة إلى ذلك العدد من الجاليات المسلمة، فقالوا وتحدثوا بعد أن وجّهت لكلّ منهم الأسئلة التالية:

- س: هل تم تحذيرك من مذاهب إسلامية معينة؟

- س: هل تم إخبارك بأي شيء عن مصير من يتراجع عن الإسلام؟

ـ س: هل وجدت الإسلام مريحاً؟ وهل حقق لك إشباعاً روحياً؟

فكانت الإجابات كالتالي، وهي بصياغة الأستاذ علي سليمان، بعد محاورته لعدد منهم مباشرة:

((ـ عبدالسلام / ٤٥ سنة / أسلم في ٢٠٠٢ م:

هندي الجنسية، وهندوسي الديانة قبل الإسلام، لا يعرف عن المذاهب الإسلامية المختلفة الا من خلال الكتب التي أقتناها من مكتب دعوة الجاليات. ويجزم عبدالسلام أن الإسلام اليوم نظري فقط؛ حيث أنه وجد حقيقته داخل الكتب، وأن واقعنا لا يعكس إنسانية وجمال الإسلام، ولا يرى عبدالسلام أن ثمة اختلاف في التعامل معه قبل وبعد الإسلام في محيط عمله على الأقل، إلا أنه مستاء من بعض زملائه المسلمين في عدم مجالستهم لغير المسلمين في أروقة العمل (المطعم ـ الإستراحة ـ منطقة التدخين).

تفاجأ عبدالسلام بعد توضيحي له بحد الردة في الإسلام، وهو لا يعلم عنه أي شيء، واستنكر ذلك بقوله: اعتنقت الإسلام برغبتي، فكيف لا أتركه برغبتي؟

ـ أورلي (فلبيني) / ٣٧ سنة / أسلم في ٢٠١٢ م:

كما يقول لم يتم تحذيره من أي مذهب، ولا يعرف من المذاهب الإسلامية الا المذهب الشيعي غير مذهبه السني؛ وذلك بسبب أحد أصدقائه السعوديين حينما قال له: إن فلانا ـ صديقهم في العمل ـ شيعي، وقد ذكر له أحد الدعاة للإسلام أن في حالة رجوعه لدينه السابق سيكون كافرا، ولا يعلم عن العقوبة أي شيء.

وجد أورلي في الإسلام أجوبة لكثير من أسئلته قبل الإسلام، ويرى أن ما يميز الإسلام هو الوضوح التام.

ـ الفريدو (فلبيني) / ٥٣ سنة / أسلم في ٢٠٠٥ م:

وقد أسلم من خلال رغبته بعد أن قرأ عن ديانة مَن مكث يعمل عندهم لأكثر من ٣ سنوات آنذاك، ويذكر أن أحدهم حاول أن يهديه جهاز جوال مقابل إسلامه الا أن الفريدو غضب منه وقال: هل دينك الإسلام يحتاج إلى الرشوة لكي تعرّف به؟ وقال: إن هذا أمر يتعلق بيني وبين خالقي، ومدى ارتياحي لما أعتنق.

الفريدو لا يعلم عن المذاهب الإسلامية أي شيء لأنه لا يهتم كما يقول، والمهم لديه أنه مسلم فقط.

عندما عرض على مكتب دعوة الجاليات رغبته في اعتناق الإسلام، وبعد أن نطق الشهادتين تم عرض قائمة بالأسماء العربية؛ ليختار له اسم من بينها، الا أن الفريدو استغرب وأستنكر وقال: ماذا فعل الاسم العربي بالقذافي؟ وهل جعل (أبا سياف) ـ الإرهابي الفلبيني المعروف ـ رجل سلام؟

وعندما سألته عن معرفته بالعقوبة في حال رجوعه للمسيحية قال: لا أعلم ولا أحتاج لذلك لأني لن أترك هذا الدين العظيم الذي حقق لي رغباتي الروحية.

ـ جوريل أو (جواد بعد إسلامه) (فلبيني) / ٣٤ سنة / أسلم في ٢٠١٣ م:

تم تحذيره من المذهب الشيعي، ولكن من خلال أصدقائه في العمل (وقد يكون ذلك بسبب وجود زميل شيعي يعمل معهم).

قبل إسلامه كان جوريل لا يرى في الإسلام إلا القتل والإرهاب على حد تعبيره، وعندما أتى إلى البلاد الإسلامية (الأم) تغيرت نظرته واستنكر وغضب من التشويه الإعلامي العالمي للإسلام كما يقول،

وذلك كان السبب بالنسبة إليه للبحث والقراءة عن هذا الدين الذي تعرض للظلم من وجهة نظر جوريل.

استغنى جوريل عن كثير من رغباته ونزواته بعد إسلامه، وشعر بالارتياح والطمأنينة، وأزيحت عنه الكثير من الهموم المتراكمة، ويشعر أن هناك اختلاف في سؤاله لربه قبل وبعد الإسلام)) اهـ[١].

***

كانت تلك الإجابات جيدة في إعطائنا صورة ـ ولو بسيطة ـ عن طبيعة المادّة النظرية التي تُقدم للمسلمين الجدد، فيتضح أنه لم يكن يتم إخبارهم بمصير المرتد وغير ذلك، إلا أنه يجب علينا أن ندرك أن هذه العينة كانت في مدينة واحدة فقط، وهذا بالطبع لا يعطي التصور الكافي والكامل الذي يتم به قياس تلك المادة المقدّمة بشكل صحيح، لكنه يسلّط الضوء ـ ولو جزئياً ـ على بعض جوانبها، ولهذا السبب كنت حريصاً على أن أسمع وجهة النظر الرسمية كما هي ـ أياً كانت ـ وذلك لأنه من خلال وجهة النظر تلك يمكن لنا جمع كامل الصورة في إطار أوضح.

وعلى كل حال، ففي خاتمة هذا الفصل قد يكون لتلك الأسئلة المعلّقة التي جاءت فيه دور مستقبلي في تنبيه المنظومة الدينية المحلّية لإنهاء تلك الحالة من العزلة وعدم التواصل مع الآخرين، فضلاً عن إنهاء حالة الشك وافتراض سوء النية التي تأتي عطفاً على فقدان مهارات التواصل تلك.

---

(١) أؤكد هنا أنني لم أتصرف في شيء من تلك الشهادات أو حتى صياغة المترجم إلا بما تستلزمه اللوازم اللغوية والإملائية البسيطة بما فيها علامات الترقيم؛ كنوع من التنسيق لشكل الإجابة، دون التدخل في بُنيتها.

(الفصل الخامس: ظواهر مميزة للتدين السعودي)

مدخل:

في هذا الفصل سنناقش بعض مظاهر تشكيل الوعي الديني السعودي في المجال الاجتماعي، بالإضافة إلى شواهد عامة أخذت تشكّل عنواناً للتدين السعودي الذي أصبح علامة مميزة لما يسمى بالخصوصية السعودية. هذه المظاهر العامة شكّلت كذلك هوية شرائح كثيرة من المجتمع السعودي، وأصبحت علامة فارقة في تشكيل الوعي السعودي وتمييزه عن باقي محيطه من المجتمعات الخليجية والعربية الأخرى.

الماركة الثقافية:

كل تلك الثقافة الدينية المتشكلّة من مغذّيات (السلفية والوهابية والصحوة) التي أشرنا إليها بخلطة التدين السعودي قد عملت على تكوين تضاريس الخارطة الذهنية للفرد والمجتمع في المملكة، وأصبح هناك وعيٌ جمعي يعمل بموجب آلية تفكير محددة، تلك الآلية يصوغها الخطاب الديني في البداية، ولكن يضيف إليها المجتمع المزيد من التدعيم وإضافة الدعامات المنطقية الخاضعة لذات الأدوات التقليدية في التفكير الديني والاجتماعي، وكل ذلك يصعّب من مهمّة الخطاب الديني

نفسه في كل مرة يحاول أن يصحح أو يجدد وضعاً ثقافياً أو دينياً قائماً، وسنضرب أمثلة واضحة خلال هذا الفصل.

إلا أن علينا الآن التحديد بطريقة أدق، فاللاعب الأنشط تأثيراً في الخارطة الذهنية للتديّن السعودي هي الصحوة تحديداً، بصرف النظر عن ذلك الامتداد المذهبي للصحوة التي تستند على الحاضنتين السلفية والوهابية، وإن كان استنادها على السلفية أكثر؛ بحكم منطقية نشأتها التي كانت على أساس فشل الخطاب الوهابي في مواجهة تحديات، عواصف الخمسينيات والستينيات الميلادية التي كانت تهبّ آنذاك، وبالتالي فدواعي النشأة جاءت كمحاولة لسدّ فراغ الوهابية (الشريك الديني في الحكم) في مجال الدعاية السياسية المضادة للدعاية اليسارية والقومية آنذاك، ولهذا ينطبق على الصحوة وصف الإسلام السياسي بصدق، بصرف النظر عن البنيوية الحركية الحزبية، وبصرف النظر أيضاً عن الموقف الحكومي اللاحق مؤخراً تجاه ذلك النوع من الإسلام السياسي.

ولهذا السبب، فحين نتناول ثقافة ونظريات التدين السعودي الذي لعبت الصحوة دوراً كبيراً في تشكيله، فسوف نجد أن الآثار الثقافية قد قفزت إلى التعاطي مع مختلف المجالات السياسية والاقتصادية، فضلاً عن الاجتماعية. ومن هنا قد تمّت صياغة الوعي السياسي أيضاً لدى الفرد السعودي الذي أصبح يحلّل ما يجري في المنطقة من أحداث بمنظار خاضع لتلك الأدوات المحددة التي أشرنا إليها بأنها قد صاغها الخطاب الديني، وأضاف إليها الوعي الاجتماعي المزيد من التدعيم، وفي النهاية يصبح لدينا (المنطق السعودي) الموازي هو أيضاً للتدين السعودي.

أ ـ الطائفية:

لا يمكن لعملية تكوّن ديني يتّخذ صفةً مذهبية خالصة، كالحالة السلفية في المملكة، وما تبعها من نشوء الصحوة التي لم تكن إلا عملية إيقاظ وتفعيل للمحددات السلفية التي عرفنا في الفصل الأول أنها مواقف ضدّية من كل ما سواها من مذاهب ومدارس فقهية إسلامية أخرى، لا يمكن لها بأي حال من الأحوال إلا أن تُنتج في النهاية مخرجاتٍ خطيرة لم يتنبه لها الصانع السياسي منذ البداية، بحيث يضع خطّاً أحمر على مفاهيم الوحدة الوطنية، وقيم التعايش بين مكوّنات الوطن الواحد. إلا أن ما حصل هو العكس، حيث عمل الكثير من الشحن (الديني / المذهبي) الذي اتخذ صفة (صحوة) دينية، أو إيقاظ ديني، على تشكيل الوعي الاجتماعي تجاه الأقليات في الوطن.

وإذا كنّا عرفنا بأن مرحلة الحقبة اليسارية في الخمسينيات كانت فيها التنظيمات السرّية، بل وكانت الحالة الثقافية الشاملة، كالمفاهيم العروبية والناصرية، تضمّ أطيافاً من أبناء الوطن الواحد، من مختلف المذاهب، تجمعها الحالة الثقافية الراهنة آنذاك، إلا أنه وبمجيء الظرف الديني مطلع الثمانينيات فقد أدّى إلى تشكيل اصطفاف ديني سيكون مذهبياً بطبيعة الحالة؛ نظراً لرجوع كلّ فرع إلى أصله وحاضنته الدينية الأصلية، وكلّ ذلك قد أدّى إلى تشكيل مواقف ضدّية أنتجت فيما بعد كميّة رهيبة من الشحن الطائفي المتبادل.

مع هذا الظرف الديني الذي احتلّ الوجدان الشعبي، كان لابدّ من صعود الطائفية بشكل أو بآخر؛ تبعاً للحالة الدينية التي تستلزم الاتكاء على تلك الطائفية تلقائياً؛ فنحن أمام مدوّنة سلفية تشكل الحاضنة الأساس لتغذية خلطة التدين السعودي، وفي هذه المدوّنة كمّ رهيب من

الحثّ على الكراهية المذهبية، وخصوصاً تجاه الشيعة، الشريك الوطني الذي يتقاسم الأرض والمصير المشترك. هذا الأمر بحد ذاته ليس بمشكلة أساسية، في حالة وجود قوة سياسية تفرض نوعاً من القانون، إنما المشكلة الأبرز على مستوى الوعي هي في عدّة تداخلات جيوسياسية أخذت في التعقيد الشديد، بل وتراكمت التعقيدات فوق بعضها بطريقة مركبة.

حينما وصل الخميني إلى سدّة الحكم في إيران آواخر السبعينيات، وحصل ما حصل من حرب استمرت مع العراق ثمان سنوات، وما لحق تلك الحرب أيضاً من تداعيات (سياسية) كمحاولات استغلال الحج بطريقة سياسية في سياق الحرب العراقية الإيرانية، كلّ ذلك قد شكّل إرثاً من الوعي السعودي بالشيعة والتشيع. وحصل الخلط الذي دمج فكرة (التشيّع) بالوقائع السياسية المرحلية على الأرض من قبل دولة أخرى تحمل نفس المذهب الذي استخدمته هي الأخرى لأغراض سياسية.

جاء احتلال أمريكا للعراق وما لحقه من تداعيات على المنطقة ليزيد من ترسيخ وتجذير الإرث التراكمي للوعي بالتشيّع أسوأ من ذي قبل، وبمواكبة مرحلة الانترنت التي زادت من توسيع الهوة بين المذاهب عبر التراشق الجدلي المتبادل، والتذكير بوقائع قديمة كالذي حصل في مكة إبّان الحرب العراقية الإيرانية، وإتاحة الفرصة للجيل الجديد ممن لم يعاصر تلك الأحداث أن يراها ماثلة أمامه على موقع اليوتيوب، وهكذا ظلّت التغذية المحمومة للنفخ في الطائفية مع الاستهزاء المتبادل وتغذية الوعي عبر ترسيخ صورة مشوّهة عن الآخر، كل ذلك قد ساهم في الدفع بعجلة التضخم الطائفي حتى أوشكت الآن أن تصل إلى نقطة الانفجار في أي لحظة.

جذور المشكلة التي أوصلت الوعي السعودي الذي يتغذى من الخطاب الديني ذي اللون الواحد والنغمة الواحدة هي أنه، ومنذ البداية، لم يكن هنالك صوت عقلاني يحاول أن يوضح الفارق بين الأداء السياسي لدولة مذهبية، وبين المذهب نفسه الذي تتبعه تلك الدولة. ظلّ الوعي التقليدي يتغذّى على مُدركات الوقائع الماثلة، عبر إقحام الأخطاء السياسية، وكذلك سلوك الميليشيات الطائفية، وتصويرها كجزء من مادّة مذهبٍ يمتدّ لمئات السنين. وهكذا ظلّ الربط لازماً، وبطريقة تراكمية، بين إيران وبين التشيع، فأصبح الوعي المحلّي لا يستطيع أن يفرق بين المادة المذهبية ذات الامتداد الزمني الموغل، وبين الممارسة السياسية لدولة تدين بالانتماء لذلك المذهب.

حين جاءت الثورة السورية أخذت تلك الصورة المرتسمة في الوعي المزيد والمزيد من التزييف المتكّئ على تلك التداخلات، وأخذت الحالة الطائفية تتعقد أكثر وأكثر، حتى انعكست تداعيات الثورة السورية على الداخل السعودي، فأصبح المثقفون الشيعة مطالبين بموقف محدد من الثورة في سوريا؛ امتحاناً لماهية تصوراتهم، ومحاكمةً لانتمائهم الوطني، بحيث وُضعت تلك المعايير الوطنية بطريقة مختزلة بين ثنائية (مع أو ضد)، ومن قِبل مثقفين وإعلاميين من الجانب السنّي أيضاً، مما يعني أن ذلك التعقيد في الصورة الطائفية قد اخترق حتى النخبة للأسف!

قد لا يكون من المنهجي في مثل هذا البحث أن أتعرض لقراءة سياسية خارجة عن موضوع الكتاب، ولكن لأن هذه الجزئية تحديداً تفسّر وتوضح لنا كيف يمكن فهم تعقيدات الوعي الطائفي في الذهنية السعودية، فسأبيح لنفسي أن أستطرد قليلاً في موضوع سياسي.

تظل مشكلة الوعي الاجتماعي السعودي أنه تعوّد أن يلجأ إلى الاسترشاد بالخطاب الديني مع كل حادثة سياسية تحصل في المنطقة، وفي الثورة السورية اقتحم الخطاب الديني تلك الأزمة التي وقعت في سوريا وفرض نفسه وصياً متحدثاً باسم الثورة السورية، وسرعان ما بادر بالحلّ السريع والجاهز لأي مشكلة سياسية تحصل وهو (الجهاد)؛ متكّئاً على الخصومة المذهبية مع الحاضنة العلوية للنظام السوري، مع أنه - أي الخطاب الديني السعودي - لم يكلف نفسه قليلاً بالبحث في حيثيات تلك الأزمة السياسية وحقيقة أطرافها.

الثورة السورية تشكلت من عدّة انتماءات، وقد سمعنا في الإعلام إعلان العقيد رياض الأسعد، قائد الجيش الحرّ، عن انشقاق ضباط علويين بالجملة، وما بين عامي ٢٠١٢ و٢٠١٣ انشق العشرات من العلويين وانضموا للثورة، وهذا الأمر معروف ولا تزال الذاكرة تحمله، لذا قد لا أحتاج إلى إثباته بالتوثيق، وفي المقابل فقد كان أول المتورطين في الدم السوري في حادثة (درعا) في بداية الثورة هم ضباط من السنّة، كما أن تشكيلات الجيش السوري تعجّ بالطيف السنّي الواسع في البلاد، بالإضافة إلى موقف المرجعية السنّية الموقرة (الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي) الذي وقف ضد الثورة السورية، بالإضافة أيضاً إلى العقل السياسي المدبر لتماسك النظام السوري وهو السنّي (وليد المعلّم)، كل ذلك يعطينا المعادلة التالية التي تغافل عنها دعاة الخطاب الطائفي، من سعوديين وخليجيين وسوريين على السواء:

(سنّة ودروز وعلويون ومسيحيون) في مواجهة (سنّة ودروز وعلويين ومسيحيين)!

إذاً ببساطة شديدة هناك تداعيات (سياسية) محددة تمّ إلباسها اللبوس

الطائفي؛ حيث الفرصة التاريخية قد سنحت لتصفية الخصومة المذهبية، حتى وإن احترق وطن عربي كسوريا بكامله! هذا والمشكلة، في أساسها، هي مجرد تصورات سياسية عند كل تلك الأطراف، فالطرف الثائر يطرح منطقية (الحرية والديمقراطية والتنمية... إلخ)، والطرف الآخر المتمسك بالنظام يطرح منطقية (محور المقاومة، والوحدة الوطنية، وأخذ العبرة من ليبيا... إلخ)، كل ذلك يلخّص ببساطة جوهر الأزمة السورية التي تشوّه الوعي بها ليس في السعودية فحسب، بل في أكثر الدول العربية، حيث تم تغافل ذلك التعقيد الطائفي الذي تمثّل في حكومة أكثريتها من طائفة، في مواجهة ثورة أكثريتها من طائفة أخرى، في حين أن تلك الطائفية نفسها لم تكن حاضرة في ذهنية الموقف الرسمي القامع للثورة، لأنه ليس بحاجة إليها في ظلّ وجود أغلب أعيان دمشق منحازين للموقف السياسي المتمثل في الفكرة الدارجة في سوريا: (محور المقاومة).

كان للثورة السورية تداعياتها على الواقع الفكري في المملكة، فقد انحاز بعض المثقفين السعوديين من السنّة والشيعة على السواء للنظام السوري ضد ثورة غلبت عليها النكهة الطائفية والهوية الراديكالية التي أنتجت التنظيمات الجهادية المسلّحة، إلا أن الأعين ـ كالعادة ـ لم تتجه إلا إلى الموقف الذي اتخذه أولئك المثقفون الشيعة تحديداً، وتمّ ربط ذلك بالانتماء المذهبي لإضفاء المزيد من التراكم على نمطية الصورة الطائفية، لتعزيزها وتجذير تعقيداتها أكثر فأكثر.

أخيراً، وفي سبتمبر من العام ٢٠١٤ ومع دخول الحوثيين للعاصمة اليمنية صنعاء، وفرض شروطهم في الشراكة السياسية، لم يكن مستغرباً أبداً أن يتحول الحدث إلى تداعيات طائفية في المملكة، فانتشرت الصور والمقاطع المفبركة عبر مواقع التواصل الاجتماعي و(الواتساب)

والتي تصب في تغذية الحالة الطائفية وتفتيت اللحمة الوطنية بين أبناء الوطن الواحد الذين لا ناقة لهم ولا جمل في أحداث سياسية تقع خارج الحدود. وكان مما انتشر بالترافق مع دخول الحوثيين لصنعاء مقطع يوتيوب قصير لفنّ شعبي يسمى (الزامل) من منطقة نجران ذات الأغلبية الإسماعيلية، وتمّ الربط بين كلمات ذلك الزامل القديم جداً مع ما جرى في اليمن، وتصوير ذلك بأنه احتفال من أهالي نجران بدخول الحوثي لصنعاء، وبطريقة لا يعلم فيها الصانع الأحمق لتلك الشائعات أن هناك خصومة وثارات تاريخية بين قبائل الحوثي وقبائل يام النجرانية ذات الأغلبية الإسماعيلية، وبشكل أكثر غباء لعدم علمه أيضاً أن تشكيلات الحوثيين قد ضمت قبائل موالية أساساً للمملكة تاريخياً، ولكن أمام الهوس الطائفي يحضر المنطق الطائفي لتحليل أي أحداث سياسية تقع خارج الحدود، وفق الأدوات الطائفية ذاتها، فتنتشر تلك الشائعات بصورة مريبة، وقافزة على كل الحقائق. لكن كل ذلك يطرح أسئلة من قبيل: هل هناك عمل استخباري معادٍ يعمل فعلاً على تغذية ذلك الشعور الجمعي؛ تمهيداً لإيصال الأوضاع إلى نقطة التفجر؟ كما حصل في العراق وسوريا. أم أن الوعي المحلي ـ وتحت التراكمات المستمرة والمتواصلة ـ قد أصبح هو بنفسه ينتج تلك الحالة الطائفية تلقائياً، وباحترافية تلقائية؟

في ختام هذه النقطة، سنعرض فكرة واحدة، وهي كيف لنا أن نتخيل مجتمعاً مفككاً فعلاً بهذه الطريقة أن يصمد في وجه أي فرضية لأطروحات مخططات التقسيم المسرّبة؟ وكيف لأي كيان سياسي يدير هكذا مجتمع أن يظلّ واقفاً دون أن يبادر بحسم أي خطوة باتجاه انقسام اجتماعي أو مذهبي سيكون هو الثغرة المستقبلية التي ستتحكم بمصير وطن كامل؟

ب ـ فوبيا التغريب:

حين أصبحت الصحوة واقعاً ثقافياً واجتماعياً في المملكة، تمت برمجة آليات التفكير، وصناعة الأدوات الخاصة التي تقوم بتلك المهمة، وفق عدّة عناصر مؤثرة أدّت في النهاية إلى توحيد تلك الأدوات التي بدورها أدّت إلى قولبة نمطية التفكير في مجتمع كامل خضع لذات الأدبيات الموحّدة من طرف البلاد إلى طرفها الآخر. فلم يعد مستغرباً أن تسمع مواطناً من أقصى جنوب المملكة يتكلم بذات اللغة، ويفكر بذات النمطية من التفكير نفسها عند مواطن آخر من أقصى شمال المملكة بذات اللغة وذات التفكير، برغم الفارق البيئي والجغرافي الهائل.

كم سيكون جميلاً لو أن هذه العملية من الانصهار الثقافي كانت باتجاه قيم ومفاهيم أكثر حضاريةً، وأكثر قدرة على الإلمام بمفاهيم التعايش الأشمل، والذي يشمل شرائح اجتماعية ومذهبية أخرى غير مشتركة في تلك الثقافة أو في ذلك الانصهار الثقافي. لقد كوّن ذلك التنميط الصحوي لآليات التفكير نوعاً من الوحدة الوطنية بين المناطق ضمن أيديولوجية الصحوة فقط، لكن هذا النوع المختلّ من الوحدة الوطنية هو في الحقيقة عبء كارثي على المفاهيم الوطنية الأعمق والأشمل. كم سيكون أجمل لو كان الانصهار شمولياً يقفز على المذهبية والمناطقية والقبلية؛ لينمّط للقيم الأكثر فعالية لبناء مجتمع أكثر تماسكاً وصلابة، وفق رؤية أكثر شمولية وأعمق في تلمس مآلات المصير المشترك.

الجدير بالذكر هو أن تلك الثقافة الصحوية، والتي قد لا نحتاج إلى إعادة التأكيد أنها تستند إلى الحاضنة السلفية والوهابية في تغذيتها الروحية والفكرية، قد عملت على برمجة العقل الجمعي باتجاه نمطية

تفكير محددة، تتخذ عناصر التوجّس والحذر، بالإضافة إلى عناصر الزهو بالذات، وإقصاء الآخر المختلف، كلّ ذلك قد عمل على تشكيل الذهنية الاجتماعية، والتي أنا الآن بصدد الحديث عنها تحديداً في نقاش هذه النقطة.

درجت كلمة (التغريب) على إعطاء دلالة اصطلاحية تؤدي إلى مفاهيم التمترس بالهوية في مواجهة قضايا إصلاحية أو تحديثية مختلفة، وبعضها تنموية! بهدف مقاومة تلك الإجراءات التي يمكن أن تغير من معالم ما يسمى بالخصوصية الاجتماعية والدينية، أو خصوصية الثقافة البيئية. فيتم توجيه وإطلاق ذلك الاصطلاح الذي يحمل روح التحذير والتوجس؛ لمواجهة أي نوع من التغيير الممكن، عبر استحضار مخاطر الهوية، أو استفزاز الشعور الانتمائي لتلك الهوية، فتكون المقاومة أكثر انتشاراً؛ بهدف السعي للحفاظ على أدبيات الواقع المكتسب.

إن اصطلاح (التغريب) الذي يُقصد به نزع هوية وثقافة المجتمع، وتذويبه في قيم غربية، بدا كما لو أنه استراتيجية صحوية لم تُخفِ ذكاءها في ذلك الاتّكاء على استحضار الهويّة تحديداً؛ وذلك لأن منطق المقاومة ليس له أن يكتفي بالنص الديني أو اللغة الدينية عموماً في مواجهة أي نوع من التغيير الذي قد يعمل على تحريك تلك (الخصوصية) الخاملة، فمختلف النصوص الدينية الصريحة لا تخدم منطق الممانعة الدينية نفسها في مواجهة أي تغيير أو تحريك لتلك الخصوصية أو السائد النمطي، بل ربما كانت تلك النصوص أحياناً عبئاً على منطق الممانعة نفسه، فالنصوص الدينية في الموقف من المرأة مثلاً، وحضورها في التاريخ الإسلامي، لا يدعم منطق الممانعة الصحوية، بل يشكل إحراجاً كبيراً عليها؛ لذلك فليس للنص الشرعي أهمية حيوية وقاطعة في الدعاية لذلك المنطق الممانع والمقاوم لأي

تغيير، إلا ما كان من نصوص عامة غير قطعية الدلالة يتم إقحامها؛ لإضفاء الشرعية الدينية، أو تسويق منطق الممانعة بإضفاء اللمسة الشرعية المتمثلة في نصوص دينية عامة تندرج في ثنايا الخطاب بلا مناسبة لأي موضع شاهد، فمن هنا أتت الحيلة الصحوية في الاستفادة من الاتّكاء على عنصر الهوية تحديداً، وذلك بابتكار اصطلاح (التغريب) الذي ينقل منطق الممانعة إلى استحضار قيمة رفيعة كالهوية مثلاً؛ بهدف نقل مجال المناورة إلى مناطق بعيدة عن الحدود الواضحة للنصوص الشرعية، وبالتالي نقل أرضية المعركة مع التغيير إلى منطقة (إنشائية) يمكن فيها استخدام استراتيجية (المزايدة والتغوّل) ذاتها التي استخدمتها الحواضن الأمهات (السلفية والوهابية)، حيث بذلك يتم نقل المعركة الكلية بعيداً عن قطعيات النصوص إلى ظنيات الاستدلال. وهكذا غالباً تجري الكثير من عمليات إنتاج أشكال المقاومة الدينية لكل متغير.

المشكلة الكبرى في الاتكاء على مخاوف الهوية هي أنها في النهاية تؤدي فعلاً إلى تحطيم تلك الهوية على المدى البعيد بالاستخدام العشوائي والمفرط لاستراتيجية استحضارها المتكرر، فحين يمرّ المجتمع بمتغير، وتبدأ المقاومة التقليدية لذلك المتغير، ثم يتم حشد مخاوف الهوية بتلك العشوائية والخلط، فإن بعد فترة من الزمن، وحين يتعوّد المجتمع على ذلك المتغير، بل وحين يخترق ذلك التغيير كوادر الممانعة أنفسهم، ويدخلون ـ ضمن المجتمع في ذلك التغيير، فإن كل ذلك، وعلى المدى البعيد، يُنتج عند الأجيال فكرة مترسخة عن ركاكة الهوية التي لم تستطع (في كل مرة) الثبات في وجه المتغيرات، وبالتالي تنشأ الأجيال ـ في كل مرة تحدث فيها تلك الدراماتيكية المتكررة من الممانعة للوصول إلى الاستسلام التام ـ على فكرة تتجذر مع مرور

الزمن، لتصل بالفرد إلى تزعزع الثقة في الذات وفي تلك الهوية، وهكذا في كل مرة تُعاد فيها إنتاج تلك الآلية من التفكير التي تُبنى على التوجس والقلق؛ وذلك لأن تلك الذات، وكذلك العقل الجمعي، لم يحصل لديه التعود على الثقة والاعتداد بالهوية وصلابتها، فيظل يعيد إنتاج اللغة المتوجسّة نفسها في كل مرة، وبعد انتصار جولة السُننية الكونية في التغيير، تترسخ فكرة الهزيمة، وبالتالي تترسخ منطقية ذلك القلق والتوجس من أي تغيير. ولو أنه ـ منذ البداية ـ حصل هناك تفريق في دقائق تلك (المزايدات) وتم التفريق بين ما هو ديني ومن الهوية من جهة، وبين ما هو من الطبيعة الكونية في التغيير التي مرّت بكل مجتمعات العالم بكافة أديانها وقومياتها، لما حصل كل ذلك القلق المركّب من التغيير كمفهوم مجرد خاضع لقوانين الحياة وسننها الكونية.

الأمثلة كثيرة جداً في الاستدلال على رحلة تلك الممانعة من الانفصام إلى الانسجام، والوعي الاجتماعي نفسه يختزن تلك الأمثلة، وبدا كما لو أنه تعوّد على دراماتيكية تلك الرحلة، فتجد الاستشهاد بنظرية (المجتمع ليس مهيأً) حاضرة حتى على ألسن المحافظين، كاعتراف ضمني بحتمية التغيير أو (الهزيمة) مستقبلاً، ولكن تحمل العبارة الرغبة في تأجيل ذلك التغيير، فالتجارب السابقة قد صنعت ما يشبه الإقرار بحتمية انتصار التغيير في كل مرة، لذا فمن غير المفهوم الإصرار على استخدام ذات الأدوات في كل مرحلة، مع أن المفترض أن المراحل السابقة قد طوّرت تلك الآلية في التفكير أو أعطتها الخبرة الكافية لتغيير أدواتها.

ومشكلة أخرى كبرى أيضاً، حين يتم فعلياً استحضار الدين نفسه في تدعيم تلك الممانعة؛ وذلك أنه بعد حصول عملية التغيير الطبيعي، وهزيمة تلك الممانعة، كما حصل في كثير من الأمثلة، ستبدأ الصورة

النهائية في رسم وترسيخ صورة الهزيمة (الدينية) تحديداً، لأنها هي التي بادرت بالمواجهة أو الممانعة، فحين تجري العجلة السننية وتنتصر، فسيكون المهزوم أو المنكسر تحت تلك العجلة هو الموقف الديني نفسه، وذلك لأنه أُقحم في المواجهة كورقة يُعتقد أنها ستكون كافية لإيقاف مدّ ذلك التغيير، وكلّ ذلك سوف يرسخ أيضاً في وجدان الأجيال أن الدين يقف عائقاً أمام الحياة وتمددها وحركيتها، وهذا الأمر من الطبيعي أنه سيفرز أنواعاً كثيرة من التمرد، إما على شكل تمرد متطرف كالإلحاد، أو التمرد الطبيعي كالانحياز إلى الأفكار الليبرالية والعلمانية ذات الحلول الأقرب منطقية في حل مشكلات الواقع، أو في أضيق الأحوال سوف يُنتج نوعاً من الصراع النفسي حتى في داخل العقل الذي يتبنى أسلوب الممانعة كحل وحيد للمحافظة على ما يسمى بالخصوصية في مستويات الاعتقاد بمحورية بعض الأدبيات البيئية التي تم اختزال مفاهيم التدين من خلالها.

في النهاية.. سنجد أن (التغريب) الحقيقي لأي مجتمع، هو في عزل ذلك المجتمع عن التفاعل والتعايش والشراكة في هذا العالم الذي وثبت فيه كل الشعوب إلى تبنّي واستشعار قيم النهضة والتواصل والتسامح، في حين أن مُفترضات (الخصوصية) في المملكة، وكما تم رسم معالمها خلال زمن الصحوة، لا تزال تصرّ أن يبقى المجتمع منعزلاً و(مغرّباً) وغريباً عن كل مجتمعات الدنيا، منغلقاً ومتقوقعاً على ذاته، يعيد إنتاج نفسه في نُسخ مكررة عبر الزمن، مع الإصرار على إعادة إنتاج تعقيداته نفسها. إن هكذا مجتمع لن ينتج إلا أفراداً لا يمتلكون القدرة على التواصل والتعايش والتسامح والتفاعل مع غيرهم من البشر المختلفين عنهم. فإذا لم يكن هذا هو التغريب الحقيقي، بل والقتل بالسمّ البطيء لطاقة وحيوية المجتمع، فأي شكل يمكن أن يكون عليه التغريب عملياً؟

ج ـ مخرجات الأخلاق:

يجب علينا أن ندرك أن مجتمع الجزيرة العربية هو جزء من المجتمع العربي، تجري عليه ذات النظريات والمقاربات التي تجري على دراسة المجتمعات العربية بشكل عام، والفرد العربي يمتاز بنوع من الحدّية في العواطف، والتطرف في المشاعر، كما أن ذاكرة العربي قصيرة، ومن الممكن أن ينسى أولوياته تحت ضغط الملحّات الوقتية. وطبعاً هذا بشكل عام، ولكل قاعدة شواذ. الجدير بالذكر هنا هو أن أزلية الثقافة الصراعية التي تميز العربي لا تزال جارية في الدماء العربية إلى اليوم، ولو لم يكن هناك أي قضية تلحّ عليه فسوف يبتكر قضية ما؛ ليصارع من خلالها.

بقليل من الدخول في عُمق نفسية الفرد العربي، والسعودي على وجه الخصوص، سوف نجد أنه قد تمّت صياغة شخصيته على أنه الأفضل في هذا العالم، ومن هنا سنجد أنه من الممكن أن يُنحّي مفاهيم الأخلاق جانباً حين يكون في موضع صراع أو مواجهة؛ اعتقاداً منه بأنه يتموضع في الموضع الأصوب دائماً باتكّائه على المسلّمات المزروعة في ذهنه والتي اتخذت صفة الحقائق المطلقة، وأن غيره في الموضع الخطأ، فيبدأ تلقائياً بالتوتر والحدّية في المواجهة حين يدخل في نقاش كما لو أنه يجادل في حقّ من حقوقه، ويرى بأن مخالفه قد اغتصب شيئاً من تلك الحقوق.

بالحديث عن الإنسان السعودي تحديداً سنجد أنه ـ في أعماقه ـ إنسان طيب جداً، ولا يزال يحمل الصفات الكريمة للإنسان العربي الذي يعيش في هذه الصحراء، وقد سبق أن فصّلنا في جوهر قضية المرأة في موضع سابق أنه يمتدّ إلى ثقافة موغلة كانت تحترم وتحرّم

الاقتراب من حدود المرأة، إلى درجة أن القبائل قد تتقاتل في الصحراء، ولكن حين تصل القبيلة المعتدية إلى نساء القبيلة المعتدى عليها، فإنها تحرّم على نفسها الاقتراب من نساء تلك القبيلة، وكانت العادة أن تغزو قبيلةٌ مرابع قبيلة أخرى، فإن لم تجد إلا النساء فإنها تُلغي قرارها بالغزو، وتعود إلى ديارها، ولا تقترب مطلقاً منهنّ.

وأيضاً كان الرجل حين يريد أن يقتل غريماً له بينهما ثأر أو ما شابه ذلك، فحين يظفر بغريمه نائما، فإنه يوقظه ثمّ يقول له: تشهّد! ثم يقتله بعد أن ينطق بالشهادتين. وإن كان له وصية عمل على تنفيذ تلك الوصية.

مجتمعٌ هذه امتداداته التاريخية والثقافية والأخلاقية من الطبيعي أن يكون مجتمعاً جميلاً ـ في أعماقه ـ إلا أن ما حصل لهذا المجتمع بعد ذلك، وعبر خلطة التدين السعودي التي تأخذ صفة التجذير اليابس والخشن داخل العقول، فإنه يمكننا القول بأنه مجتمعٌ قد تمّت برمجة وعيه على أن ما يمتلكه من أفكار وثقافة نوعية هي حق مطلق، وعليه أن ينافح عنها على أنه ينافح عن الدين نفسه. هذا الأمر هو ما جعل للجدل الفكري الحاصل في المملكة بين معسكر (التدين السعودي) ومعسكر (الإصلاح، التنوير، التغيير... إلخ) حافلاً بالكثير والمثير من فصول الشدّ والجذب، والتراشق الفكري المتبادل، إلى تلك الدرجة التي سطت فيها سطوة التدين السعودي على مستقبل وحياة الكثيرين، في سياق المنافحة عمّا يُعتقد أنه من الدين بالضرورة، وفي هذا الموضع، سأترك لبعض من لحقهم الأذى النفسي والمادي والمعنوي أنفسهم الحديث عمّا جرى عليهم من إجراءات اجتماعية ودينية ضارّة؛ لنرى إلى أي مستوى قد بلغت تلك الإجراءات المؤذية لمن خالفوا أصول التدين السعودي!

بدايةً يجب القول: إنه ليس لمنظومة التدين السعودي نفسها أن تتأذى من هجوم المخالفين من مذاهب ومدارس فقهية وعقدية أخرى كتأذيها وتوتّرها من النقد الداخلي لأبنائها الذين يخرجون عنها. هذه الملاحظة جديرة بالتوثيق، حيث إن الخصومة التاريخية مع المدارس الفقهية والعقدية الأخرى لا تؤثر بقدر تأثير النقد الذي يشكل (انقلاباً) داخلياً أكثر وجعاً وتأثيراً من الهجوم من الخارج. ولكن بالحديث بشكل مباشر عن أولئك الذين خرجوا من ذات المنظومة، وقدّموا شيئاً من النقد الداخلي، أو خالفوا المنظومة كلها في شيء ما، مهما كان صغيراً، فإن مستوى ردّة الفعل المتوتّرة تكشف مقدار ذلك النوع من الخصومة التي تبادر بها منظومة التدين السعودي تجاه كل من يختلف معها، ليس بالنقد فحسب، بل بمجرد الاختلاف في أبسط القضايا فقط.

تلك الكميّة من التوتر، أو ردّة الفعل المضادة تحتاج إلى عناصر تحليل نفسية اكلينيكية متخصصة، لكن بالحديث عن السيمائية العامة والمكشوفة باختصار شديد، سنجد أنها تنطلق من نقطة الاعتقاد بامتلاك الحقائق، وهذا الاعتقاد بالملكيّة يفسّر لنا كمية التوتّر في ردّة الفعل المضادة لأي عملية خروج عن النسق، كونه ليس إلا خروجاً يحاول انتزاع حقّ من تلك الحقوق المملوكة لصاحب ردّة الفعل.

ضحايا توتّر التدين السعودي:

فيما يلي بعض ـ وليس كلّ ـ من لحقهم الأذى النفسي والحسّي البالغ من منظومة التدين السعودي، وقد اخترت من تيسّر لي التواصل معهم، للتمثيل فقط على صورة ردّة الفعل تلك التي تعكس كمية التوتر المختزن في التديّن السعودي إجمالاً، وقد حرصت على أن تكون النماذج فيمن خرجوا من ذات المنظومة الدينية تحديداً أو فيمن خرجوا

من بيئتها وتناولوها وفق مفاهيم (النقد الداخلي)، وذلك لنتبين الموقف الديني من مسائل النقد الداخلي وكيف تتم المواجهة لأخطر أنواع التحديات التي تواجهها أي منظومة وهو التحلحل والتغيير من (الداخل).

وقد كانت الحوارات على شكل أسئلة وجّهتها لضيوفي الذين استضفتهم في هذا البحث، واجتهدت في أن تكون شاملة ونافذة إلى عمق المآسي التي تعرضوا لها:

١ ـ حسن فرحان المالكي:

بدايةً.. شكّل الشيخ حسن فرحان مؤخراً أيقونة بالغة الأهمية على الخارطة الذهنية الفكرية في المملكة، حيث عمل ويعمل على إعادة تشكيل المفاهيم الدينية منذ سنوات، وقد حظيت أفكاره بالانتشار السريع، خصوصاً عقب المناظرة الشهيرة في قناة وصال التي خرج فيها متفوقاً بسبب الفشل الشديد الذي لحق القناة في إدارة مناظرةٍ كان ضررها على الوعي السلفي أكبر بكثير من الهدف الذي بطّنته القناة في استضافتها له؛ لفضح آرائه كما صرّح بذلك مقدم البرنامج، والذي فشل هو الآخر فشلاً ذريعاً في المهنية الإعلامية، في حين أن حسن فرحان، قد أذهل القناة والقائمين عليها والجمهور السلفي بقوة استشهاداته القرآنية التي ضربت في صميم موضوع الحلقة آنذاك، وهذا ما خرج به كل متابع منصف لتلك المناظرة.

كان حسن فرحان المالكي قد تعرض لمضايقات كثيرة، ابتدأت من فصله من العمل في وزارة التربية والتعليم منذ العام ١٤١٧هـ، ومنذ ذلك الحين يعمل حسن فرحان على البحوث التاريخية والدينية التي تحاول قراءة الدين الإسلامي بنظرة تختلف كلياً عن السائد الديني المحلّي،

وقد سجن أكثر من مرة بسبب آرائه الدينية تلك، إلا أن ذلك النوع من السجن لم يكن لولا كمية الضغط واستعداء السلطات من قبل الوسط الديني، فضلاً عن إلغاء الكثير من المحاضرات واللقاءات التي كان يعتزم القيام بها للمساهمة في مفاهيم التعايش الوطني والمذهبي.

كان الشيخ حسن فرحان ضيفاً مفترضاً في كتابي هذا، وقد اتفقتُ معه على إجراء الحوار وتقديم شهادته ووعدني بذلك، إلا أن ظروف اعتقاله الأخير في أكتوبر ٢٠١٤م، والتي جاءت على خلفية دعاوى أقيمت عليه من جهات دينية وأفراد، قد حالت دون إجراء هذا الحوار كما كان مرتّباً له للأسف، وحتى إرسال هذا الكتاب إلى المطبعة لم يكن هناك أي أمل في ذلك، وقد كان يمكن أن يقدم الكثير من المعلومات الكاشفة، إلا أن أملي بخروجه قريباً يجعلني أعد باستئناف الحوار معه في طبعات قادمة لهذا الكتاب، ولذا أبقيت على مساحة مفترضة له هنا إلى حين تقديم شهادته بنفسه.

٢ ـ محمد السحيمي:

الأستاذ محمد السحيمي ذو قصة مثيرة هزّت الوسط الفكري السعودي حين تحوّلت آراؤه إلى قضية في المحكمة كاد فيها القاضي أن يحكم بالقتل تعزيراً، قبل أن يرجع ويخفف الحكم إلى السجن ثلاث سنوات مع ثلاث مئة جلدة تنفّذ أسبوعياً، وكل ذلك من أجل الحديث في قضايا خلافية يتبرّم منها الوعي الديني المحلّي، وقد حسم تلك المسائل مسبقاً باعتبارها ثوابت، وقد تعاطت الصحافة مع القضية آنذاك وقد لا نحتاج إلى إعادة سرد تفاصيلها، إلا أن المثير فيها هو أن القاضي قد قبل بشهادة طلاب المدرسة التي يدرّس بها السحيمي ضدّه، برغم أنهم في سن الطفولة، ومن المعروف فقهياً أن شهادة (الغلمان)

محلّ نظر، مما يوحي بأن القاضي في هذه القضية قد تحالف مع المدّعي ضد الضحية، ولكن في كل الأحوال، سنترك للكاتب صاحب المأساة حرية الحديث في تقديم شهادته عن شيء مما جرى له عبر هذا الحوار:

س١: ما الذي تعرّض له محمد السحيمي تحديداً؟

ج١: ((تقرير من عدد من الزملاء المعلمين من باب (الاحتساب)؛ حيث كانت ثقافة إنكار المنكر بالقوة تسمح لهم، بل تحرضهم على محاربة الفكر المخالف لما يعتقدون أنه الحق الأوحد الذي سمح به الله تعالى، حتى لو كان حامل ذلك الفكر زميلاً لهم تخرج من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة التي كانت من أهم منابع فكرهم المتشدد)).

س٢: ما الذي يفسّر السطوة وشدّة البأس في ردود أفعال المتدينين تجاه الرأي الآخر؟

ج٢: ((لأنهم دُجّنوا على رأي واحد أخطر ما يخشاه هو أن يكتشف تلاميذه يوماً أن هناك رأياً مختلفاً عما كرسه فيهم، ويحتمل الصواب ولو بنسبة لا ترى بالعين المجردة! لقد رصدت بنفسي ردود أفعال الكثيرين منهم حين تأتيه برأي لكبار الفقهاء والأئمة يبيح كشف الوجه، أو الموسيقى والأغاني مثلاً، وبدل أن يشكروك لزيادة علمهم يحقدون عليك لأنك كشفت جهلهم! ويجن جنونهم حين تملك الشجاعة لإعلان رأيك بينما يضطرون هم للنفاق وكتم العلم خوفاً من سطوة أساتذتهم)).

س٣: هل كنتَ تصادف نوعاً من القابلية عند الطلاب؟ وهل وجدت آراؤك بيئة خصبة؟ أم أن الطلاب كانوا على نفس ردة الفعل المتشنجة؟

ج٣: ((في الغالب كان الطلاب مجرد «دبابيس» (بالمصطلح الشهير في المدارس) (أي نمّامين) ينقلون لأشياخهم ما يريدون أن يسمعوه من

ملحوظات على هذا المعلم (الحداثي الليبرالي العلماني) حسب تصنيفهم، وقد لقنوهم شهاداتٍ محددة كان بعضهم يقرؤها من ورقةٍ أمام القضاة الثلاثة؛ لأن الطالب بحكم سنه وقلة علمه لا يفهم كثيراً من التهم والعبارات التي يريد أساتذته إدانتي بها!

وما زلت أضحك حد البكاء، وأبكي حد الضحك كلما تذكرت أولئك الطلاب (شهود الإدانة) وهم يتسابقون للسلام عليَّ قبل دخولنا قاعة المحاكمة!

ولهذا أيضاً مازلت أفخر بأنني رفضت أن أستخدم بعض طلابي شهوداً لصالحي كما استخدم خصومي بعضهم (الذين هرعوا لتحيتي) للشهادة ضدي.

أما البيئة الخصبة لأرائي فكانت في زملائنا المعلمين الناضجين بحيث كانوا يفهمون وجاهة الآراء التي أطرحها وهو ما أدى إلى تشنج الزملاء المتشددين وحنقهم على زميل سحب البساط من تحت أقدامهم بالعلم والعقلانية!!))

س٤: في قضيتك تحالف معلمون مع أولياء أمور طلاب مع قضاة مع محققين، كيف تقرأ هذا التحالف ضد معلم أعزل طرح آراءه فقط؟

ج٤: ((كنا أمام تيار واحد بوجوه متعددة وأسلحة متنوعة! وكان هذا التيار يوجب على كل معتنقٍ له أن يثبت أنه أكثر غيرةً من أخيه؛ فالمحققون لا يبحثون عن الحقيقة (كما هي طبيعة مهنتهم) التي قد تبرئ ساحة المخالف؛ بل يتكلفون قرائن، ويضخمون تهماً جاء بها المعلمون، حتى تصل كرة الثلج للقاضي المشحون المؤدلج بحيث لا بدّ أن يجاهد، ويتقرب إلى الله بمحاربة (الفكر الضال) في نظره بإصدار

أقسى الأحكام وأعنفها ليس جزاءً للمتهم وحسب، بل وردعاً لمن تسول له نفسه أن يتأثر به!!

وقليلٌ من يصدقنا اليوم بأن ذلك التيار كان يجيز الكذب وشهادة الزور لإدانة المخالف، ويعد ذلك من القربات إلى الله تعالى!!))

س ٥: كيف تقيّم الوعي الديني المحلّي؟ وإلى أين يسير؟

ج٥: ((لم ولن يتغير، ولن يسير إلا إلى الوراء!! إنه قائم أساساً على التخلف ومحاربة العقل في معاداةٍ عمياء للوعي مهما كان بسيطاً! أقول هذا بعد عشرين عاماً من الحوار والعراك معه، ولكن الوعي المعوَّل عليه، وهو المؤثر في الواقع هو الوعي السياسي والرسمي في أجهزة الدولة المختلفة، وبعضها كان مخترقاً علانية من ذلك التيار! وقد تجلى هذا الوعي (مثلاً) في القوانين التي سنَّها خادم الحرمين الشريفين لمحاربة الإرهاب، التي أدت بوضوح إلى انحسار ظل التيار المتشدد، وانخفاض صوته؛ وفضحت جبن كثيرٍ من أبواقه التي تحسب للسلطات ألف حساب، وتعرف متى تطأطئ رأسها للعواصف)).

س٦: كيف ترى وعي الجيل الجديد؟ وهل تؤمل أن يتخذ الوعي مستقبلاً مساراتٍ أكثر إنسانية؟

ج٦: ((لابد أن يكون وعياً متقدماً يصعب تضليله أو تشكيكه فيما يجب أن يفعله انسجاماً مع عصره ومعطيات ثقافته. وبناءً على وعي الدولة في كل أجهزتها الرسمية بضرورة تحديث الأنظمة وتشريع القوانين لمواجهة الأحداث المستجدة والتفاعل معها وبها، لا الهرب منها بالمنع والتحريم الذي أثبت عدم جدواه في كثيرٍ من القضايا؛ فلا بد أن يتخذ الوعي الجمعي مساراتٍ أكثر إنسانية)).

س ٧: لو رجع بك الزمن، هل كنت ستعيد نفس السيناريو؟ وهل ستجهر بآرائك أمام الجميع بذات الطريقة؟

ج٧: ((بل كنت سأفعل أكثر مما فعلت، وكنت سأجهر بآرائي أكثر مما جهرت، فصدقني يا أخي الكريم: إنه ليس من باب التواضع حين أقول إنني لم أقدم شيئاً نظير ما جنيته من شهرة وتقدير، وإن الفضل في ذلك إنما يعود لأرباب الفكر المتشدد أنفسهم، حيث يعمدون إلى تضخيم (صيدهم) لتضخيم إنجازهم بافتراسها، ولهذا أقول في كل مناسبة: شكراً يا خصومي.. لقد جعلتم مني بطلاً!!))

تعليق على شهادة الأستاذ محمد السحيمي:

في السؤال المتعلق بتفاعل الطلاب مع القضية ضد السحيمي، وكيف أن بعضهم اندرج ضمن حملة الادّعاء ضد أستاذهم، أتصور أن هناك ثلاثة عوامل يجب أخذها في الاعتبار:

- أولاً يجب أن نأخذ في الاعتبار أن المدرسة التي كان يدرّس بها السحيمي ودارت فيها الأحداث كانت في إحدى محافظات المنطقة الوسطى، وهذا الأمر له عدّة دلالات يعرفها السعوديون عن كميّة التشدد الديني وانعدام المرونة في تقبل الاختلاف في وجهات النظر، خصوصاً في المحافظات الصغيرة التي تختلف عن المدن الكبرى في ذلك المنسوب من التمدّن والتواصل الإنساني الذي يمكن أن تكون مفاهيم التسامح والمرونة إحدى مميزاته نوعاً ما.
- أن القضية كانت ما بين أعوام ٢٠٠٣ و٢٠٠٤ م، وقد مرّت عشر سنوات إلى الآن، وهي فترة كانت كافية جداً لحدوث تغيير كبير وملحوظ في الوعي السعودي إجمالاً، بما فيه الوعي الديني الذي رضخ لتلك المتغيرات، وبالتالي فإن الطلاب في تلك الفترة ليسوا

هم الطلاب في ٢٠١٤ مثلاً، حيث الانفتاح المهول الذي حصل للأجيال.

ـ أن الطلاب كانوا يتلقون المفاهيم المحرّضة من معلمي الدين في المدرسة ضد معلمهم الآخر، وليسوا في سنّ تسمح لهم بالمقارنة والنقد والتحليل، وبالتالي فانخراط الطلاب في حملة الادّعاء ـ كما صرح الأستاذ السحيمي ـ أتصور أنها لا تعطي انطباعاً بأن الجيل القادم من السعوديين هو نفسه الجيل السابق من معتنقي فكر الصحوة الدينية، بل إن شهادة الأستاذ السحيمي بأن الطلاب كانوا يتسابقون إلى تحيّته في قاعة المحكمة قبل الإدلاء بشهاداتهم ضده قد تكشف أنهم ربما كانوا مُساقين إلى تلك الشهادة من أولياء أمورهم أيضاً، وكونهم في أعمار صغيرة فهذا في تصوري ليس مؤشراً للحكم بأن الجيل القادم سيبقى على ذات الارتهان لأدبيات التشدد الديني وانعدام المرونة في تقبل الآخر المختلف.

كانت تلك مجرد ملحوظات ترددت كثيراً في إبدائها، لكني حسمت ذلك؛ كون أن هذا الكتاب في جزء منه يحاول استشراف مآلات الحالة الدينية مع الأجيال القادمة. مع الاعتراف ببقاء جيوب التشدد وانعدام المرونة، بل والممارسات ذاتها، ولكن يجب أن نأخذ بعض العوامل الزمانية والمكانية وبعض الظروف الأخرى بعين الاعتبار.

٣ ـ محمد المحمود:

الأستاذ محمد بن علي المحمود كاتب صحفي وله عدّة مؤلفات، بدأ حياته الفكرية منذ أن كان يكتب وهو محاضر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وقد كان لمقالاته الجدلية الأثر السلبي عليه في بيئة

العمل، وقد ساهم ذلك في تعطيل حصوله على الدرجة العلمية، وكان لي معه هذا الحوار التالي، وسنتبيّن ماذا حصل له بسبب كتاباته وآرائه النقدية:

س١: ما الذي تعرّضت له من أذى تحديداً؟

ج ـ ((الأذى هنا يأخذ في اتجاهين: مادي ومعنوي:

المادي يتحدد في الحصار الوظيفي، حيث إن قسم الأدب الذي كنت أعد رسالة الماجستير بالانتساب إليه، وذلك في جامعة الإمام، بدأ يضيق بما أطرح، إلى درجة أن بعضهم كان يؤنب، بل ويُعنف المشرف على رسالتي (د. حسين علي ـ رحمه الله ـ) لمجرد كونه مشرفا على رسالتي، مطالبين له بالتضييق علي في مجال الرسالة؛ حتى أكفَّ عن طرحي في الجريدة!. كما وقد وصلني عبر أكثر من طريق، أن بعضهم يؤكد أنني لن أمرّ من خلال هذا القسم، وأن الموعد يوم المناقشة. وقد سألت مشرفي صراحة عن الوضع، فألمح ـ دون أن يصرّح؛ خوفا من أن يُصنّفوه متعاطفا معي؛ فيلغوا عقده ـ إلى الأن الأفضل أن أقدم رسالتي في غير جامعة الإمام. ونتيجة لذلك، تقدمت لجامعتي (جامعة القصيم) بطلب ابتعاث خارجي (وهي فرصة ثانية يكفلها النظام صراحة)، ودارت معارك في مجلس القسم الذي سبق لبعض أعضائه أن قدموا فيّ عدة شكاوى بزعم إفسادي لعقائد الطلاب، ولكن وافق القسم في النهاية بفضل رئيسه الذي لم يكن له علاقة بالتيار الصحوي، ورأى أن موقف المعارضين مجرد تصفية حسابات، خاصة وأنهم لم يعترضوا من منطلق علمي، بل كان كلامهم في اجتماع القسم عن تجاوزاتي الفكرية. وهنا نقلوا المعركة إلى المجلس العلمي في الجامعة، (وكثير من أعضائه حازوا الأستاذية من جامعة الإمام، يوم كانت جامعة القصيم

فرعا لجامعة الإمام) وتمكن التيار السروري تحديداً من الضغط في اتجاه رفض الابتعاث، وفي القرار نفسه تحويلي إلى عمل إداري؛ لقطع طريق المواصلة عليّ. وقد علمت أن هناك مشاركة من جهات معينة، وشخصيات...لكن، لم يثبت هذا لدي على نحو يجعلني أصرح هنا بكل ما وصلني من أخبار في هذا الموضوع.

أيضاً، خلال ممارستي التدريس، كانت الشكاوى تتكرر لرئيس القسم ولعميد الكلية، وكلها تتمحور حول قضية أنني أطرح على الطلاب شُبها وأوجههم لقراءات تشككهم في دينهم، وأني أطعن في التاريخ وفي الصحابة وفي مسلمات المجتمع...إلخ. وكثير من هذه التهم لم أكن أنكرها عندما يواجهني بها المسؤول، حتى وإن طلب مني بعضهم التهدئة وعدم الاصطدام لأنه لا يريد (وجع الرأس)، وقد أربكهم أنني كنت أدرس الأدب وتحليل النصوص الأدبية، فلم يكن هناك مجال لتحديدي بإطار طرح محدد؛ لكون طبيعة المادة مفتوحة، ومداخلها متعددة بتعدد العلوم الإنسانية. وهذا ما زاد من احتقان أساتذة متعصبين في قسم الشريعة وأصول الدين الذين كانوا معنا في المبنى نفسه. وقد خرجت بعض هذه الشكاوى والمكائد من الجامعة إلى البيئة الاجتماعية القريبة مني؛ في محاولة للضغط من ناحية أخرى، والحديث في هذا يطول...

أما من ناحية الأذى المعنوي فقد كان متعدد النواحي، ابتداء بمحاولة التأثير على الأسرة القريبة والبعيدة، والزيارات المنزلية للمناصحة، ثم المقاطعة، والضغط على كل مكونات الأسرة للمقاطعة. وكل هذا يأخذ متتاليات تفاعلية؛ لكوني أعيش في قرية أو مدينة صغيرة، يعرف بها الجميعُ الجميعَ، ويعرف بها الجميع كل أفراد عائلتي وأسرتي. وهذا ما يجعل بعضهم يؤذيني معنويا، لا لقناعة منه بشيء، وإنما لأنه وقع تحت

الضغط والتحريض. وبعضهم رآها فرصة لاستحداث وجاهة عائلية بالتصدي لفرد منحرف من العائلة...إلخ الممارسات المرضية التي تنتشر في البيئات الاجتماعية المنغلقة على نفسها)).

س٢: هل كنت تتوقع ردّة الفعل تلك؟ وكيف تقيّم كل تلك السطوة في ردّة الفعل عند المتدينين؟

ج - ((قلت في حوار سابق: إنني كنت أتوقع ردة الفعل؛ لأني منذ البداية كنت أنقض مسلمات فكرية واجتماعية، ولكن ليس بهذا المستوى من العنف، بل ومن التجرد من الأخلاق. لا أخفيك أنني في البداية كنت مصدوما بكثير من الأشخاص الذين لم أتوقع في يوم من الأيام أن يتحللوا من بدهيات الأخلاق من أجل الاضرار بشخص يختلفون معه. يعني مثلا، لم أكن أتوقع أن يقوم شخص متدين بترويج الأكاذيب، بل والسعي بها؛ كي يضر بك وظيفيا. كنت أرى أن المتدين قد يكون عنيفا، ولكن، أن يكذب ويدلس ويمكر...هذا كان في البداية صدمة لي، ولكنها كانت مفيدة؛ إذ كشفت لي عن وجه لم أكن أتوقعه للسلفيين.

السلفيون متنفذون، والجماهير مخدوعة بهم إلى حد كبير، وفي الجامعة مثلا، كان حتى غير السلفي من المسؤولين يخافهم ويسعى لتنفيذ توجهاتهم حتى قبل أن يطالبوا بها. إنهم يملكون أقوى اللوبيات وأشرسها، ولديهم استعداد عجيب لأن يفعلوا أي شيء (أي شيء لا يخطر على بالك) من أجل الإضرار بمن يختلف معهم ولو في القليل. وأذكر أن بعض من في الجامعة كان يقول لي في اللقاءات المباشرة: «أنا مقتنع بقضيتك، وأرى أن ما جرى عليك ظلم»، ولكنه يقنعني في الوقت نفسه أنه لا يستطيع أن يقول بهذا علانية؛ حتى لا يجر على نفسه

متاعب لا ضرورة لها. بعضهم قال لي صراحة: لو وقفت معك لن يتصوروا أني أدافع عن موظف مظلوم، بل سيتصورون أني أدافع عن أفكارك، بل سيتصورون أني أتبنّى كل أفكارك، وبالتالي سأتضرر وظيفيا)).

س٤: هل أثّر كل ذلك الإيذاء في عزيمتك على التغيير؟ وهل فكرت في التراجع من أجل الدرجة العلمية؟

ج ـ ((لا، لم يؤثر، بل زادني تصميما. وكما قلت: لقد كشفت بعض صور الإيذاء، وخاصة تلك التي تتوسل كل المحظورات للوصول إلى الإيذاء، أن خطر التطرف الديني أكبر مما نتصور، وأنهم أسوأ مما نظن، وأن مستقبلنا جميعاً (وليس أنا مفرد) معلق بالتخلص من هيمنة هؤلاء المتطرفين.

أما من حيث التراجع، فقد اقترح علي كثيرون التراجع لفترة، وقال لي أحد مسؤولي الجامعة، أعلن تراجعك حتى تحصل على (الدال) ثم قل ما تشاء. لكنني لم أفكر قط بالتراجع ولو للحظة واحدة؛ لأن لدي قناعة أن التراجع لا يعنيني شخصيا، بل يمس مسار الفكرة التي أنافح عنها، وأن تراجعي، ثم تراجعي بعد ذلك عن تراجعي، سيجعل كل ما أطرحه لاحقاً غير ذي مصداقية؛ إذ ما الذي يضمن أن يكون التراجع الأخير هو التراجع الأخير؟! أي ستصبح كل فكرة أقول بها، محل تساؤل: هل هي فكرة نابعة عن قناعة فرضها البحث العلمي، أم هي تكتيك مرحلي لظروف شخصية؟)).

س ٥: كيف تقيّم الوعي الديني السعودي؟ وما هي برأيك مآلات هذا الوعي؟ وإلى أين يتجه؟

ج ـ ((الوعي الديني السعودي وعي مأزوم على كل المستويات. هو

مجموعة من تحزبات سلفية متصارعة، إضافة إلى كونها تمتلك الحد الأعلى من التزمت والانغلاق. لكن في اعتقادي أن هذا الوعي بدأ يتحلل ببطء لحساب أنماط أخرى من الوعي. المشكلة هي في بطء التحوّل، وفي شراسة الممانعة السلفية، التي لا تعني قدرتها على تعديل بوصلة الاتجاه، وإنما فقط، على أن كلفة التحول ستكون كبيرة في نهاية المطاف. طبعا، بوصلة الاتجاه هي لصالح التدين المستنير، الذي إن لم يقطع مع السلفية عن نحو حاد وحاسم، فإنه على الأقل سيقوم بتحييد أكثر مقولاتها تطرفا)).

س٦: بشكل عام.. كيف تقيّم الوعي عند الأجيال الجديدة؟ وإلى أين يتجه المستوى الإدراكي ومستوى التصورات عند الجيل الجديد؟

ج ـ ((الأجيال الجديدة نشأت على عالم إعلامي مفتوح. هذا من حيث المبدأ، يدعو للتفاؤل. لكن، علينا أن نكون حذرين في تفاؤلنا؛ لأن الجماهير في العالم كله تجنح إلى الخطاب الذي يتضمن خاصيتين: خاصية التبسيط، وخاصية الإثارة العاطفية. وهنا ينجح التيار التقليدي في اكتساح وعي الأجيال، ويتحول الانفتاح الإعلامي إلى أداة يوظفها من أجل نشر الجهل والكراهية والتزمت المرضي. لكن، ومع هذا، فالعصر ـ بقوة ضغطه ـ كفيل بصنع تصورات مغايرة عند الأجيال الجديدة، تصورات تمتاح من المنظومة القيمية لتراث التنوير، خاصة وأن الخطاب التنويري لم يعد غريب الوجه واليد واللسان كما كان، بل هو فاعل ومؤثر رغم كل المعوقات. ولا ننسى في الأخير برنامج الابتعاث الذي أتوقع منه الكثير في هذا المسار من التحول المأمول)).

٤ ـ محمد الحمزة:

الأستاذ محمد الحمزة، باحث وكاتب صحفي، شهادته هنا تكشف خبايا كثيرة وخطيرة أيضاً؛ نظراً لكونه عمل طويلاً في داخل البيئة الصحوية، حيث كان يعمل في منصب مهمّ بأحد فروع مكاتب الدعوة في الرياض، أي أنه شاهد من ذات البيئة التي يدور حولها هذا الكتاب، ونظراً لأهمية هذه الشهادة، فقد كان لي معه هذا الحوار:

س١: كنتَ أحد منسوبي أشهر المكاتب التعاونية للدعوة والإرشاد في الرياض، فما الذي جعلك تغير قناعتك في الحالة الدينية المحلية؟ وهل هناك مواقف معينة؟

ج ـ ((بقدر قناعاتي الدينية بنقاء الإسلام كدين، إلاّ أن ممارسات أتباعه لم تكن لترق لي أبداً، فهي إما اتباع قاصر على نصوص منتقاه، أو اتباع لأشخاص والتسليم المطلق لهم دون نقاش، فرأيت أن من واجبي أن أكون مساهماً في الحل بدلاً من خوض طريق النقد فقط، ولذا تسنت لي فرصة العمل بأحد (المكاتب التعاونية للدعوة والإرشاد) بمدينة الرياض بوظيفة (مدير الشؤون الإدارية)، ووجدتها فرصة للمساهمة في تطوير العمل الخيري والدعوي وتقديم خبراتي الإدارية في القطاع الخاص ونقلها لمن سيستفيد منها.

وكون عملي هو عمل إداري بحت، فقد جعلني أطلع على كثير من الدقائق والأسرار والخبايا لطريقة إدارة المكاتب الدعوية في الظل، وما سأسرده هنا هي مشاهدات حقيقية، وليست تصورات أو اتهامات، سواء في المكتب الذي كنت أعمل فيه، أو في المكاتب الأخرى الصديقة لنا على ذات الخط الفكري والمنهجي، وهي لا تعدوا كونها تساؤلات لواقع مؤلم باسم العمل الخيري.

تحظى المكاتب الدعوية بدعم مالي كبير عن طريق التبرعات الشعبية؛ بسبب الدور المفترض عليها القيام به وهو (الدعوة إلى الله وإدخال غير المسلمين في الدين)، ولكن من المؤسف بأن مقدار ما تحظى به البرامج والمشاريع الدعوية لا يتعدى ٢٠٪ من مجمل الميزانية العامة السنوية، وذلك وفقاً لإحصائيات حسابية دقيقة، أما ٨٠٪ منها فيذهب للخدمات الإدارية والنثريات؛ وهنا مشكلة!

فمثلاً:

- راتب مدير المكتب: ١٣ ألف ريال سعودي شهرياً، بالإضافة لمبلغ ١٠ آلاف ريال شهرياً تأتيه من قبل إحدى الجهات الداعمة والمتبنية لبرامج المكتب.

- الصرف على تطوير الموظفين، من دورات قصيرة وطويلة، والتسجيل في دورات متخصصة بأسعار مبالغ فيها بقصد التطوير، أو السفر لخارج مدينة الرياض لحضور دورات تدريبية شاملة كل المصاريف والإعاشة طيلة أيام الدورة.

- الصرف على برامج ومشاريع دعوية دون خطط ودون ميزانيات؛ لمجرد دعم القائم على المشروع، وأنه من (أهل الخير والفضل) ونتفاجأ بعد بفترة بفشل المشروع وتوقفه.

- مخيم دعوي شبابي لمدة ٣ أسابيع كانت ميزانيته المقدرة بـ٣مليون ريال وأثناء العمل وصلت ٣٨٠٠,٠٠٠ ريال، وبالطبع كل الإنشاءات والمعدات والصوتيات والضيافة كانت عن طريق العلاقات الشخصية والمعارف.

- تم الإعلان عن إقامة أوقاف (وهمية)، وهي عبارة عن عقارات استثمارية لدعم القرآن وتم جمع مبالغ كبيرة لها.

ـ حضور مؤتمرات للعمل الخيري خارج مدينة الرياض على حساب المكتب.

ـ الصرف على التقنية والاتصالات داخل المبنى الشيء الكثير.

ـ الصرف على الخدمات اللوجستية من ضيافة وتنظيف وخدمات مكتبية وصيانة دون حساب.

ـ الصرف على الاعلانات لتلميع صورة النشاطات بشكل باهض ومكلف.

ومن المتعارف عليه في الوسط الخيري هو حصول موظف الموارد المالية، أو أي موظف في المكتب على نسبة ٢ ـ ٥٪ من المبالغ التي يدخلها لحساب المكتب من المتبرعين، ولكن للأسف ما رأيته هو حصول الكثيرين على نسبة ١٠٪ فأكثر، حسب المساومة مع المدير، وفي حالة غريبة مرت بي، فقد طلب أحد الموظفين في المكتب نسبة ٣٠٪ من تبرع كبير قال بأنه يستطيع إحضاره من أحد البنوك، فتم عقد اجتماع لإدارة المكتب لمناقشة ذلك، واختلفنا في الأحقية القانونية والشرعية في هذا الطلب، وفي الأخير لم نتوصل لقرار، وتفاجأنا بعد فترة بأن الموظف ذاته قد عرض التبرع على جهة خيرية أخرى فوافقت عليه، وطبعاً أحضر لهم مبلغ مليون ريال.

وفي أحد المكاتب الدعوية تم الاتفاق مع حملة حج خاصة لتحجيج مئتي حاج، وتم جمع التبرعات من الناس لهذا المشروع النبيل، وبعد الحج تم اكتشاف أن الحملة التي تم اختيارها كان مدير المكتب شريكاً فيها.

وعن مشاريع دعوة الجاليات، تخصص الملايين من الريالات لصرفها على دعوة المسلمين الجدد، وبالذات من الجنسيات الآسيوية،

ويتعاطف الناس والتجار لدعم هذه البرامج والمشاريع، وبالذات فيما يخص جنسيات محددة. أحد التجار بمدينة الرياض تبرع بمبلغ عشرة ملايين ريال لدعم مشاريع دعوية لجنسية معينة بذاتها، فما كان من المسؤولين إلاّ أن قاموا بترتيب زيارة لذلك البلد والتجول فيه لمدة تقارب الأسبوعين، والبعض منهم اصطحب أسرته وكل ذلك للاطلاع على الوضع (عن قرب)، ومن حساب المشروع، دون حسيب ولا رقيب.

تلك كانت مجموعة من الشواهد التي لم أستطع الصمود أمامها وذلك لعدة أسباب:

- الاجراءات النظامية التي تتم بها.

- التنظيم المحاسبي الذي يخفي الحقائق بطريقة نظامية.

- الصورة الذهنية للمسؤولين عن المكاتب الدعوية عند الناس في رمزيتهم الدينية والبعيدة عن الشبهة.

وهناك من يسعى للحفاظ على تلك الفوضى المالية والإدارية، والتي يجدون لها ألف مخرج شرعي وقانوني، وبالطبع فهناك مستفيدون من بقاء الوضع عائما كما هو عليه، وهذا الوضع لم يكن بالوضع الصحي، وحينها بدأت مع عدد من الإخوة الفضلاء في تقديم الانتقادات مباشرة للمسؤولين عن المكاتب الدعوية دون مجاملة ولا محاباة؛ وذلك حماية لأموال المتبرعين من الهدر، وحفظاً لكرامة العمل الخيري في البلاد، ولكن الصوت الأعلى لم يكن في صالحنا، وكان مما زاد الفجوة بيني وبين القائمين على المكاتب الدعوية هو التركيز على مسألة هدر الأموال فيما لا ينفع ولا يخدم المشاريع الدعوية بصورة مباشرة)).

س ٢: وكيف كان خروجك من العمل؟ هل طلبوا منك ذلك أم خرجت بنفسك؟

ج ـ ((جلس معي مسؤول المكتب وطلب مني الكف عن الحديث عن مشكلات المكاتب الدعوية والعمل الخيري، وأن أمتنع من الظهور الإعلامي، وبالذات في البرامج التي تقدمها النساء؛ لأن فيه إحراجاً للمكتب، وأن أتوقف عن بث بعض الأفكار الجريئة في (التويتر) و(الفيس بوك)، طبعاً رفضت تقييد الحرية، وكان الثمن هو الاعتذار عن قبولهم استمراري للعمل في المكتب.

أود أن أقول: إن عدم وجود تنظيمات رسمية للعمل الخيري السعودي يجعل الأمر من فوضى إلى فوضى، ولذلك غضب الكثير منهم عندما تقدمنا بأطروحات نطلب فيها استحداث (هيئة وطنية للعمل الخيري) تضع التنظيمات وتراقب العمل وتحاسب المحسن والمخطئ)).

س٣: بعد ذلك اتجهت إلى نقد الواقع الديني في المملكة بشكل أكثر جرأة، ما الذي وجدته في هذا الواقع؟

ج ـ ((نقد الواقع الصحوي والسلفي يحتاج جرأة ومواجهة وصبراً، والسكوت عن الإشكاليات التي تحصل هو نوع من الخيانة للمجتمع، ومساهمة في صنع جيل من المنافقين لن يخدم الدين ولن يخدم المجتمع ولن يخدم البلاد، ولن يحسن الحديث عن الصحوة وأزماتها وتصحيح مسارها الآ أتباعها؛ لأنهم الأدرى والأعلم بها وبدواخلها وأسرارها وخباياها.

عندما اتخذت قرار مواجهة التيار، والمساهمة في تقديم النصح والمشورة لهم ابتدأت بطرح (الأخلاقيات) التي في القرآن والسنة، وكانت الصدمة لي ولغيري هو مقدار المعارضة الشديدة، والتشكيك في النوايا،

ورمي الاتهامات جزافاً، مع أن المسألة هي طرح أخلاقيات فقط، وكنت أطمح في مشاركة العقلاء منهم في إقامة (حملة كبرى لنشر الأخلاق الربّانية والأخلاق النبويّة)، ولكن للأسف وجدت منهم من يعتبر (التجهم والغلظة والدعاء على المخالف لهم) ديناً يتعبدون الله به! وبالطبع تُظهر الثقافة الصحوية والسلفية وبكل جرأة إقصاءها للآخرين المخالفين لهم، بل واعتبارهم ضالين ومبتدعين ومخالفين للحق وللدين.

قدمنا قليلاً من الجرأة في نقد الواقع (الفقهي) المحلّي، وبدأنا بطرح التشكيك في بعض الفتاوى الفقهية التي كان البعض يعتبرها ثوابتَ من ثوابت الدين التي لا تقبل النقاش مثل:

- مسألة سماع الأغاني والموسيقى.
- مسألة رجم الزاني والزانية.
- مسألة قطع يد السارق.
- مسألة كشف المرأة لوجهها.
- مسألة قتل المرتد.
- مسألة صوم عاشوراء.
- مسألة إغلاق المحلات وقت الصلاة.
- مسألة قيادة المرأة للسيارة

إلا أن نقاش هذه المسائل كان كفيلاً بأن يجيّش الجيوش المعارضة لتأتي بقضها وقضيضها بكل أنواع التهم والمعايب، فلم يتورعوا عن إطلاق التكفير الصريح، والرمي بالإلحاد والنفاق، مع أن تلك المسائل تكلم فيها العلماء منذ القدم، ولكن العقلية السلفية لا ترضى بمناقشتها أبداً ولا وضعها تحت البحث العلمي)).

س ٤ : ماذا كانت ردّة الفعل؟ وهل كنتَ تتوقعها؟

ج ـ ((مستوى المعارضة السلفية والصحوية كان عالياً جداً، وكنت لا ألومهم فقد كان طرح بعض المواضيع يمثل صدمة معرفية للكثير منهم، وهناك عدد من ردّات الفعل تجاوزت الحد الشرعي والقانوني، مما يؤكد بأن هدفهم لم يكن الرغبة في إحقاق الحق، بقدر ما هي رغبة في فرض سيطرة وسطوة على المجتمع، وكان ذلك واضحاً من الخطاب العدواني الذي كنت أتلقى الكثير منه، والذي لم يخلُ من العنصرية تارة، والتشكيك في الدين تارة، والتعريض بأني خطر على البلاد تارة أخرى، وكنت أتلقى عبارات التهديد بشكل مستمر ويومي عبر (التويتر) وبشكل علني)).

س ٥ : أنت الآن تزاول مهنة التدريس، فهل هناك صراع بينك وبين زملائك في المدرسة بسبب أفكارك التي تطرحها؟

ج ـ ((زملاء العمل في المدرسة لا يفرقون بين الأفكار التي تطرح، وبين طبيعة العمل الذي نؤديه في مهنة التدريس، ففي الوقت الذي نقوم بالعمل الطبيعي في تدريس الطلاب هناك من يسعى للتصيّد والتحريض ورفع الشكاوى وزرع الجواسيس من الطلاب، ومما يؤسف له أن من يقوم على ذلك هم المعلمون من التيار الصحوي، والذين يناط بهم تربية الطلاب وإقامة المناشط التربوية والدعوية لهم، فإذا بهم يعلمونهم التجسس والكذب والنميمة وزرع الطائفية والعنصرية في عقولهم، واعتبار أن ما يقومون به هو نصرة للدين كما زعموا.

بالطبع كما يقول المثل: لا تسرق لا تخاف، فما كنت أؤمن به لم يكن شيئاً من غرائب الأمور، وإنما هو ذو ارتباطات شرعية وذات خدمة وطنية، فلم تفلح كل جهودهم في تشويه الصورة، بل انقلبت جهودهم

في كثير من الأحيان لدعمي والتعريف بي وبأفكاري بشكل لم أتوقع حصوله بالسرعة التي أريد، وقد طلبت من مدير المدرسة عدة مرات أن يجمعني بهم في مكتبه للحوار فكانوا يرفضون رفضاً شديداً؛ خوفا من معرفة الحقيقة وبيان جهلهم وضعف حجتهم.

وبعد مرور سنوات أسرّ لي بعض الزملاء باقتناعهم بطرحي وأفكاري وأنهم أعادوا التفكير مراراً بما يطرح فوجدوا فيه الحق والعقل والمنطق والتوافق مع الشريعة ومع الفطرة الإنسانية السويّة)).

***

كانت تلك شهادة الأستاذ محمد الحمزة، وقد لفتت انتباهي فيها تلك المفارقة التي قد تلخّص الوعي الديني السعودي بامتياز، وهي أن القائمين على ذلك المكتب التعاوني للدعوة والإرشاد قد انزعجوا من خروج أحد منسوبيهم في القنوات الإعلامية مع نساء، لكنهم لم يكونوا لينزعجوا أبداً من الفساد المالي والإداري الذي ينخر تلك المؤسسة ويُشلّ دورها الوظيفي الذي تقوم به!

ما سبق مجرّد أمثلة فقط لمن استطعت التواصل معهم من الذين خرجوا من ذات البيئة الدينية أو عملوا فيها وجهروا بآرائهم النقدية تجاه بعض أدبياتها، كنماذج عينية فقط، وإلا فإني أعلم أن الآلاف من مختلف الشرائح والفئات الاجتماعية والطوائف قد نالهم الأذى من منظومة التديّن السعودي، بحسب الحالة الفردية لكل ضحية، وعبر تاريخ طويل جداً.

سطوة النفوذ بين قطبي الوهابية والصحوة:

يتضح من خلال ما سبق أن هناك سطوتان دينيتان تعمل كلّ واحدة بحسب مجال نفوذها، إلا أن تخصص كل واحدة منهما في مستوى نفوذ

أعلى من الأخرى يكشف لنا كيف أن مسائل الاستعداء والخصومة يختلف تأثيرها من حاضنة إلى أخرى، أي بمعنى أن مقدار التأثير الصحوي يختلف عن مقدار التأثير الوهابي، والعكس. فكيف ذلك؟ ولماذا؟

الحاضنة الوهابية هي الشريك الأساسي والرسمي في الحكم، بينما الحاضنة الصحوية هي ذراع ميدانية وحركية ولها فضاء تحرك وتأثير جماهيري، وبالتالي فإن الكلمة الوهابية أكثر تأثيراً (سياسياً) من الكلمة الصحوية، إلا أن الكلمة الصحوية أكثر تأثيراً (اجتماعياً) من الكلمة الوهابية، وبالتالي أيضاً، فهذا يعطينا بعض التفسيرات التي تفسر كيف يمكن أن يكون التأثير الوهابي على القرار السياسي أكثر فعالية من التأثير الصحوي الذي ينحصر في مستوى التأجيج الجماهيري وصناعة الرأي العام.

وللتدليل على ذلك، فلنأخذ قضية اعتقال الشيخ صالح الأسمري، وهو عالم أشعري كان يدرّس المذهب الأشعري في العقيدة، وكان له طلاب علم ومريدون، فأثمرت الجهود الوهابية في استعدائها السلطة عن اعتقال الشيخ الأسمري مدة من الزمن، وكذلك اعتقال الشيخ حسن فرحان في المرة الأخيرة.

بينما تذهب الجهود الصحوية ـ عادةً ـ في استعداء السلطة وتأجيجها ضد الكتاب والمثقفين، ومنهم محمد السحيمي وقصته الدرامية المحزنة التي وصلت إلى قاعات المحكمة، تذهب أدراج الرياح؛ وذلك لأن المستوى التأثيري لقوى الصحوة أقل من أن يصل إلى القدرة على اختراق الإرادة السياسية، برغم بعض النجاح في فترات سابقة.

هذا الأمر يعطينا تصوراً عن استراتيجيات العمل الوهابي (الصامت) في الظل، وقدرته على التأثير بشكل مباشر في أي شيء، بينما ارتفاع صوت اللغة الصحوية الصاخبة لا يمكن أن ينتج أي تأثير إلا في مستوى

البث الجماهيري، والتحكم في توجيه الرأي العام، لكن دون أن يكون هناك تأثير مباشر على القرار السياسي في تصفية الحسابات مع الخصوم.

هذا الفارق الجوهري أعتقد أنه مهمّ جداً في استجلاء وكشف نوعية الاستعداء الديني ضد المخالفين، ومدى تأثيره ونوعية ذلك التأثير، وذلك بين حاضنتين يهمّ كثيراً التفريق بين تفاصيل مهامهما ومناط نشاطهما واستراتيجية كلّ منهما، وهما الصحوة والوهابية كقوّتين تعملان في الفضاء الديني السعودي بمعزل عن بعضهما، برغم المشتركات الأيديولوجية المتعددة، والتداخلات العملية المختلفة.

عموماً، وفي ختام هذا الفصل، نحن أمام حالة دينية خاصة جداً، كل تلك العناصر التي أخذناها كأمثلة على ظواهر التدين السعودي (الطائفية، فوبيا التغريب والتحديث، مخرجات الأخلاق) ليست عناصر مستقلّة عن بعضها، بقدر ما إن بعضها نتيجة طبيعية ومنطقية لبعض، إلا أن المادّة الرئيسية يمكن أن نتحدث عنها وفق سياق تربوي يميز الحالة السعودية خاصةً، والوعي العربي عامةً. فالحديث عن السلوك التربوي فهو حالة عربية موجعة، إلا أن الحالة السعودية تحكمها قوى تربوية بالغة النفوذ، من هنا أتصور أن التربية الدينية ـ في الحالة السعودية ـ ستكون هي المسؤولة عن مخرجاتها؛ كونها الصوت الأعلى والأبلغ تأثيراً، وكذلك المحضن الأساس الذي مرّ به كل إنسان سعودي عبر قناة التعليم، وقنوات أخرى ثانوية كالأسرة والمسجد.

إن كل ذلك الوعظ والحشد والتعبئة الدينية خلال عقود طويلة يُفترض بها أنها أنتجت ـ على الأقل ـ حالة من الالتزام الديني في مستوى الأخلاق، وهدوء النفس، وتقبل مفاهيم الحوار والنقد، إلا أن النتيجة كانت عكسية تماماً، وبشكل مخيف أحياناً. بل إننا سنرى في الفصل القادم شيئاً من تلك النتيجة.

(الفصل السادس: الإلحاد السعودي)

كان للدراسة التي أعدّها معهد (غالوب) في ٢٠١٣م والتي نشرتها الواشنطن بوست الأمريكية وتظهر فيها خارطة توزيع الإلحاد حول العالم، كان لها وقع الصدمة على السعوديين والعالم أيضاً[١]، حين ظهرت مؤشرات نسبة الإلحاد في السعودية لتبلغ حوالي ٦٪ من مجموع السكان، لتصبح السعودية هي الأعلى (عربياً وإسلامياً) في نسبة الملحدين، في حين أن في تونس وماليزيا (العلمانيتين) بلغت نسبة الإلحاد (٠٪)، بحسب تقرير غالوب نفسه!

وبغض النظر عن دقة الدراسة التي شكك فيها الكثيرون، إلا أن حقيقة الإلحاد المشاهدة في مواقع التواصل الاجتماعي قد تدلّل على جزء من حقيقة وجود ملحدين في المملكة، وقد تناولت بعض الصحف الخبر بشكل مجرد كناقل أمين للخبر، إلا أن صحيفة سبق السعودية قد مررت الخبر محمّلاً ببعض التبرير من وجهة نظرها كعادتها، كما جاء في أحد (المانشيتات) التي تعاطت مع خبر تقرير (غالوب) عن الملحدين في المملكة بهذا العنوان: (يرون أن قيم الدين المحافظة

(١) نشره موقع france 24 كتقرير إخباري مترجم، ونشر أيضاً في العديد من المواقع الإخبارية نقلاً عن الواشنطن بوست.

تحرمهم من العديد من الرغبات والنزوات التي يريدون ممارستها)[1]، وهذا يدفعنا إلى الاستغراب من هذه الممارسة الصحفية الساذجة والمفتقرة للمهنية، وكذلك من ضحالة بعض الصحف الالكترونية المحلية التي تخضع عادة لأمزجة محرريها وليس للمهنية المفترضة، وقد نقلتُ هذا التسطيح؛ لأنه يفتقر إلى تحليل وجهة النظر الإلحادية على حقيقتها ويساهم في تزييف التصورات التي تعلّل السلوك الإلحادي عبر ربطه بالملذات الخاصة، برغم أن أي منغمس في الملذات يعرف جيداً أنه ليس بحاجة إلى أن يُلحد كي يمارس ملذاته، وأن المتدين أيضاً يمكنه أن يمارس تلك الملذات وهو باق على تدينه الظاهر.

المهم أن هذا الأمر دفعني إلى البحث والتساؤل من خلال تصورات أكثر عملية تحاول أن تصل إلى أعماق الأفكار نفسها عند الملحدين. وفي هذا الفصل سنتحدث عن (النتيجة) التي يمكن الزعم بأنها ثمرة التدين السعودي بكل تفصيلاته، فحين نصف هذا الإلحاد بأنه أفكار نشأت في مجتمع متدين، فهذا يعني أن هناك خللاً ما في طبيعة ذلك المجتمع أو في طبيعة ذلك التدين أو في كليهما معاً، وبالتالي فيمكن لنا ملاحظة واستكشاف عناصر التأثير أو التأثر التي دفعت بالجيل الجديد إلى تبنّي قيم الإلحاد. وقد لا يكون مقتصراً على الجيل الجديد وحده، كما سمعت واطلعت عن سعوديين فوق سن الأربعين أو الخمسين قد ألحدوا تماماً عن قناعة، إنما أركّز على الجيل الجديد باعتبارهم مُخرجات مباشرة لمرحلة زمنية طاغية التدين، أو بما أن قيم التدين ـ وفق نمطيتها المحلية (خلطة التدين السعودي) ـ كانت تُمزج بحليب الرضاعة لهذا الجيل، وبالتالي فإن تأمل مخرجاتها عند هذا الجيل الذي

---

(١) صحيفة سبق: بتاريخ ٨ / ٧ / ٢٠١٣ على هذا الرابط: http://sabq.org/Ie8fd

رضع تلك القيم جديرٌ بأن يحاول استجلاء ما يدور من (حركات تمرّد) تتمدد بخفاء وهدوء في كواليس الحياة العامة في المملكة، ولم تُسلّط عليها الأضواء بعد.

وجدير بالتنبيه إلى أن هناك أنواع من الإلحاد عند الشباب العربي عادةً: منها ما هو جزئي، ومنها ما هو كلّي. كما أن هناك مسارين أيضاً: إلحاد علمي، وآخر نفسي خاضع لظروف نفسية متعددة كردة فعل لواقع معاش، بالإضافة إلى تعقيدات أخرى تكتنف التفريق بين الإلحاد واللا دينية وكذلك اللا أدرية.

بصرف النظر عن كل تلك الأنواع التي هي مبحث مستقل بذاته، يمكننا هنا أن نتعرف إلى جزء مهم من صورة الإلحاد السعودي تحديداً، حيث الأهمية القصوى لبحث ظروف خروج أفراد من الجيل الجديد إلى مستويات فكرية نقيضة للحالة الراهنة، وسنرى خفايا المبررات التي دفعت بأولئك الأفراد باتجاه الإلحاد، سواء في صورته الجزئية أو الكلية، وكذلك بنوعيه: العلمي الذي كان نتيجة عمليات ذهنية وفكرية وتأملية تراكمية، أو النفسي الذي ينتج عادةً كردّة فعل نفسية على قمع ديني واجتماعي قائم.

بين أيدينا الآن مجموعة من الذين استطعت التواصل معهم ووافقوا على الاستجواب بشأن تفاصيل انتقالهم للأفكار الإلحادية، ومن الطبيعي أنهم لن يعلنوا أسماءهم، ولكنهم حالة حقيقية ماثلة، قد تكشف لنا جزءاً مهمّاً من كواليس المشهد السعودي المتضخم بالحالة الدينية المعلنة والأكثر صخباً، ولكن ما الذي يدور في خفايا تلك الكواليس، أو وراء تلك الظاهرة الصوتية؟ وكيف أفرزت هذه الحالة الدينية الصاخبة كل هذه النسبة التي تعتبر الأكبر بين كل البلدان الإسلامية؟ وهل هي في ازدياد؟

وقد أشير هنا إلى أنه قد واجهتني أيضاً بعض الصعوبة في إقناع أولئك الملحدين بضرورة تقديم شهاداتهم في هذا الكتاب، لكنهم في النهاية تجاوبوا معي بشكل جيد وفعّال، وفي طقوس شديدة التحفّظ من قبلهم، وهذا بحد ذاته شكّل عائقاً ـ وإن تغلّبتُ عليه شخصياً ـ، إلا أنه سيظل عائقاً أكثر صلابة في إمكانية التواصل مع أولئك الملحدين تربوياً أو نفسياً أو دينياً، ولن يكون هناك أي تواصل حقيقي، أو نفاذ إلى وجودهم وحياتهم الخاصة إلا بالمزيد من الاتجاه إلى قيم الدولة المدنية التي تكفل حرية التعبير والحماية القانونية لأي إنسان، وحينها يمكن الوصول إلى تلك الشريحة والحوار معها بشكل سلمي، والإجابة بشكل جاد على تساؤلاتها الجدلية، أما في حالة تهديدهم الوجودي، فأعتقد أن إمكانية الوصول إليهم ستظل مستحيلة، بل ستظل منظومة الإلحاد ـ كنوع من التمرد ـ آخذة في التمدد، دون أن يكون هناك أي قدرة على مواجهة حركة نزوح ثقافي شديدة التخفّي، ولا يمكن رؤيتها أو الشعور بها، وقد نظلّ ـ وفق منظومتنا التي تفضّل دائماً التحفظ والتحوّط ـ نعيد إنتاج كافة أشكال التوالد للأزمات والمشاكل، في حالة اعتبار أن الإلحاد أزمة أو مشكلة فكرية قائمة تؤرق المنظومة الدينية والاجتماعية، وربما السياسية كذلك.

نماذج من الملحدين السعوديين، وشهاداتهم التي قدّموها:

فيما يلي حوارات أجريتها مع من تمكنت من التواصل معهم عبر موقع التواصل الاجتماعي (تويتر)، وهم سعوديون وسعوديات يعلنون عن إلحادهم بدون أن يذكروا أسماءهم الصريحة، وهنا سوف أذكر الشخص الذي حاورته مع ذكر حسابه في (تويتر) كنوع من التوثيق المستطاع عليه في إثبات نسبة تلك الحوارات لأصحابها بصورة حقيقية،

وقد كانت الأسئلة تحاول الإحاطة بكافة الظروف والخلفيات النفسية والفكرية والاجتماعية للملحد السعودي تحديداً، كما أنني سأضع بعض العبارات أو الكلمات التي نقلتها عن أولئك الشهود الملحدين بين قوسين هكذا (...) في حالة احتوائها على ما يمكن أن يكون خادشاً لمشاعر القراء الدينية أو مقدساتهم، برغم أن الأمانة العلمية تقتضي نقل النص كاملاً، ولكن لاعتبارات المشاعر الدينية، واحترام المقدّس، رأيت أن أتصرف كذلك.

وأؤكد أن ما يلي هو الكلام (بالنص) لأولئك الذين استضفتهم في كتابي هذا، ولم أتصرف في أي شيء من شهاداتهم إلا بما تقتضيه اللوازم اللغوية والإملائية اللازمة، وكذلك إخفاء بعض الكلمات التي أشرت إليها في الفقرة السابقة.

وفيما يلي هذه الحوارات:

أ ـ حوار مع: (د. سلمان مفكر سعودي/ @AHaoi):

س١: بداية..هل أنت سعودي؟ قبلي أم حضري؟ ومن أي المناطق؟

ج ـ ((نعم أنا من قبيلة، ولكن لا أعتبر نفسي قبلياً وأعتبر مجرد هذه الفكرة من مخلفات الماضي.

مقيم في الخبر، ومولد في الرياض ولا أحمل أي سمو لسمات القبلية. أغلب عائلتي مثقفون ومتمدنون ولا يكنون شيئاً للقبيلة أو اللقب)).

س٢: كيف توصّلت إلى القناعة بالإلحاد؟

ج ـ ((من خلال مدّة بحث لثماني سنوات في القناعات الكثيرة،

بدأت بالتساؤل عن بعض الأحكام والشرائع الإسلامية بالذات، ثم انتقلت المسألة إلى تأمل نظرية (المصمم الذكي) وحقيقة وجود إله.

ثم انتقلت إلى مسار أكثر تعمقاً وتبحراً عبر القراءة، وجميع ما أنا فيه الآن هو نتاج قراءة أكثر من تسعين كتاباً منها الروائي والديني والعلمي والتاريخي.

وللتذكير انا أحفظ جزء عمّ، ودرست الإسلام بكافة جوانبه، وكذلك تبحرت في الكتب الستة قبل إلحادي. وجمعت ما أستطيع من المنطق ومضاده من الميتافزيقيا)).

س ٣: هل هناك أسباب تتعلق بالظروف المحيطة بك؟

ج ـ ((أعتبر هذا السؤال غير منطقي، فالظروف ليست سبباً أساسياً أو حتى أحد أسباب الإلحاد.

فأسبابه الأساسية بدأت من التساؤل منذ الصغر، من كمية قصص الأنبياء. ومن قصص الانبياء أيضاً وجدت بوابة أطرح تساؤلي منها عن مدى كون تلك القصص صحيحة، وكيف تبلورت حتى واقعنا اليومي الذي أوصلنا للتطور والعلم التاريخي.

الميثولوجيا تكشف لنا الكثير من التصادمات الدينية والتناقضات التاريخية للدين والقصص الدينية القديمة المشابهة للديانات الإبراهيمية وهكذا)).

س ٤: هل هناك تواصل حقيقي بين الملحدين في المملكة؟ أم أن التواصل فقط في العالم الافتراضي؟

ج ـ ((أفضل عدم البوح في تفاصيل أدق، ولكن الغالب أنه تواصل افتراضي ولا توجد نقاشات سياسية، غالباً النقاشات اجتماعية حقوقية ودينية.

تكون سياسية فقط فيما يخص الإرهابيين والقوى المتطرفة الإسلامية مثل داعش وغيرها)).

س ٥: هل يعلم أحد من أقاربك بموضوع إلحادك؟

ج ـ ((بعض الأقارب من الدرجة الثانية، واكتشفت بالصدفة أن بعضهم لاديني عن طريق معاينة هاتف بعضهم)).

س٦: كم تتوقع نسبة الملحدين في المملكة من الجنسين (؟٪)؟

ج ـ ((ليس عندي معلومات مؤكدة، بالرغم من وجود بعض الإحصائيات، لكن ليسوا بالعدد القليل، إنهم يشكلون مجتمعاً داخل هذا المجتمع. وبشكل عام لا يقل تعدادهم عن مئة ألف إنسان)).

س٧: لو تغير الوضع الديني القائم، واتجه الوعي الديني إلى الاقتناع بمفاهيم الحقوق والحريات والتسامح، فهل سوف تفكر بترك الإلحاد والعودة إلى مراجعة حقيقة الإسلام وإعادة تأمله من جديد؟

ج ـ ((الوضع الديني ليس له علاقة، الأمر أبعد من ذلك بكثير، ولا يخص العقيدة الإسلامية فقط، إنما يخص القناعة العامة بالأديان وتاريخها ونظرية (المصمم الذكي).

وليكون الجواب بصورة أوضح قليلاً، فمهما كانت المتغيرات والأبحاث، فالأمر المناط أخيراً هو مسألة الربوبية، أما اعتناق الأديان فمحسوم نهائياً.

الحريات والتسامح وغيرها لا علاقة له في موقفي هذا)).

ب ـ حوار مع: (@Mrs_p_s/pasta):

بدايةً كانت هذه المغرّدة تعترض على اصطلاح (إلحاد) وترى بأنه اصطلاحٌ غير صحيح، وأن المفترض تسميته (اللادينية) وتقول عن

نفسها أنها (لادينية) وليست ملحدة، وكان هذا شرطها الأول لإجراء الحوار معها، ونزولاً عند رغبتها غيّرتُ كافة أسئلتي بتغيير اصطلاح (الإلحاد) ومشتقاته، إلى (اللادينية) ومشتقاتها، ولذا فإن تغيير مصطلح الإلحاد هنا كان بحسب رغبة الطرف الآخر، والتي قدّمت شهادتها مشروطة بذلك التغيير.

س ١ : بدايةً..هل أنتِ سعودية؟ قبلية أم حضرية؟ ومن أي المناطق؟

ج ـ ((أكتفي بأني سعودية فقط)).

س٢ : كيف توصّلت إلى القناعة بفكرة اللادينية؟ وما هي الأسباب الحقيقية التي أوصلتك إلى إلى تلك الفكرة؟ وما المشكلة بينك وبين الأديان؟

ج ـ ((اللادينية عبارة عن قناعة، وليست تنظيما إرهابيا كالتنظيمات القبلية والمذهبية الدينية، ولكن تختلف عن غيرها من القناعات بسبب وجود القناعة الذاتية.

عندما تتكلم عن الأديان فإنها معتقدات قديمة جداً ابتكرها الإنسان البدائي عديم الحيلة. حيث كان يقول: هناك من سينجيني من كذا ويوفر لي كذا ولو بعد حين.

أنا لم أصل إلى تلك القناعة ببساطة، بل بممارسة كل اللحظات الدينية، وقد آمنت إيماناً كاملاً بكل خرافاتها.

نشأت في طاعة كل المعتقدات الدينية والاجتماعية (...)، وكنت من أشد المتمسكات بمبادئها (...)، حتى بعد حلول العقد الثالث من عمري اليوم. ولا زلت على استعداد كامل للإيمان والتصديق بما يشاع أنه (إله).

نشأت بلا فكر حر، مقيدة تماماً بخرافة أن هناك (إله) في السماء

يجب علي أن أعبده بلا منّة، وما أن أطلب منه شيء إلا وكان من القادرين، ولو ظُلمت لكان سيبرّ بي أشد البر، أو سيبتليني ليختبرني.

نعم (...) سيعين المظلوم ويقتص من الظالم، فقط آمن به تجده.

نشأتُ يتيمةً، وكنت أسعد بالمصائب لأنها تذكرني بهذا الشيء (الله)، وسوف أتواصل معه بشكل مباشر لأبكي بين يديه وأطلبه ولا أطلب غيره، وهذا بالنسبة للضعيف عديم الحيلة شيء ممتع جداً ومحفز قوي لتستمر حياته.

لكن لكل شيء حدود، ما إن تجاوزها فسيحصل شيء خاطئ، كذلك الصبر له حدود كما لا يخفى على الجميع.

بدأت أفكر جدياً بعد نفاد صبري الفولاذي بما تبقى من حياتي، ولم أفكر سلبياً قط بالانتحار أبداً، وبدأت بالمواجهة، فطلبت من ذلك الشيء (الله) الذي (...) خلف السماء بأن يجيبني خلال فترة، أو أتراجع عن عبادته، وأكتفي بالرضى بما كتبه من (...) باسم القدر. انتهت كل المهل بلا إجابة كالعادة.

ومن هنا ألتفت لنفسي، هرعت لقراءة كل الكتب، وللبحث في كل شيء يختص هذا الشيء (الله)، وصدمتني كل المعلومات بأني لم أنتبه أن معظم العلماء لا يؤمنون بشيء (...) لا دلالة على وجوده ك (الله).

صغرت أمام المرآة، لا استطيع النظر لنفسي وأنا أحمل درجة الماجستير، وقد آمنت يوماً أن هناك من أوجد كل هذا الوجود لينظر للمحتاج ولا يستطيع فعل شيء ولو بعد حين.

حاورت الكثير من رجال الدين أو (المتدينين) فوجدتهم ثلاثة أنواع:

الأول: متعصب لا يقبل النقد أبداً، فقط يأمرك بالإيمان لأنك مطالب بهذا الايمان دون أن تناقش.

الثاني: متعصب لدينه حتى يجد مصلحته فيتحول من مؤمن إلى أشد وأخطر مفسد، (كالقضاة بالمحاكم).

الثالث: يستتر بغطاء الدين تحت ضغوط المجتمع ويخفي عدم التصديق بالأديان بالكلية (لاديني)، وأعرف الكثير منهم وهم أصدقاء، أي أنهم من الشريحة التي يُطلق عليهم تسمية (المطاوعة) تحديداً! وهم يُخفون لادينيتهم خوفاً من المجتمع ورغبة في عدم سقوطهم من أعين الناس، وأؤكد مرة أخرى أن بعض أصدقائي من هذا النوع.

لم أفكر بالانتحار والانهزامية كما يقول أعداء العلم، بل فكرت بالمواجهة ووجدت الحقيقة ولو أجد اليوم ما ينافي هذه الحقيقة بدليل أعظم لاتبعت الحق ولوكان خلف السماء.

أما الشق الثالث من السؤال، فليس بيني وبين الأديان أي مشكلة سوى انها تفرض على الجميع بلا رحمة وبلا تمييز، بل على العكس فالأديان تكون في بعض الاحيان نظام من لا نظام له، وهي الأمم الجاهلة والمتخلفة)).

س ٣: هل هناك تواصل حقيقي بين اللادينيين في المملكة؟ أم أن التواصل فقط في العالم الافتراضي؟

ج - ((التواصل في طور التقدم ولايزال التواصل عن طريق العالم الافتراضي والنوايا الحسنة، (أرجوا التركيز على عبارة النوايا الحسنة) والتواصي فيما بينهم، أيضاً أعتقد أنه يوجد جهة خارجية وحيدة فقط من بين عشرات الجهات الغربية تريد التوصل إلى داخل المملكة لأغراض منها البحث المكثف عن الانتماءات اللادينية والمتبنّية للأفكار العقلانية، وربما من أحد الأسباب هي المساندة وتقديم اقل انواع الدعم

المعنوي فقط، وأغلب هذه الجهات تكون من أشخاص عقلانيين متطوعين لخدمة العقول الحية حول العالم.

أما بين العقلانيين في داخل المملكة فتقلّ الثقة بينهم، كما قلّت ثقة أصحاب محمد في بعضهم قبل الهجرة، والسبب طبيعي جداً، بالإضافة لما يُلاحظ في الآونة الأخيرة من تطفل الكثير من المتخلفين على عالم العقلانيين، وتدني مستواهم الأخلاقي جداً و(تويتر) يشهد بذلك، فتخيل معي أن الدين كبت المجتمع كبتاً كبيراً حتى أصبح الكثيرون يبحثون بشراسة عن رخصة تخرجهم من إطار هذا الدين.

وللأسف تقل الثقة أحياناً بسبب تدخل بعض أصحاب الفكر المتطرف بغرض سرقة الحسابات نتيجة للإدلاء بمعلومات بسيطة.

أتمنى لو كان التواصل بين العقلانيين أسهل، وعن طريق دول الخارج، فأنا لن أشارك في أي مؤسسة أو ما شابة للعقلانيين داخل المملكة في الوقت الحالي، وسأكتفي بالعالم الافتراضي فقط للأمان، بالإضافة لأصدقائي الذين أثق بهم جداً.

لكن أفكر بجدية في التواصل مع المنظمات الخارجية مستقبلاً وبعد التأكد من مصداقيتهم كجهات عقلانية، كما ولا أخفي على الجميع أنه يوجد تنظيمات سرية كثيرة في الخليج وعلنية، وقد نمت بشكل كبير جداً في المملكة، وليس لي أي علاقه بهم حتى الآن للأسف)).

س ٤ : هل يعلم أحد من أقاربك بموضوع (لادينيتك)؟

ج ـ ((أعتقد من محيطي بدأ البعض يستشعر ذلك بصمت فلا يستطيع السؤال؛ نظراً للإحراج ولعدم الرغبة في سماع الإجابة)).

س٥ : كم تتوقعين نسبة اللادينيين في المملكة من الجنسين (؟٪)؟

ج: ((في السابق كنت أرى الكثير من أصحاب المحال والأسواق

يقفون خارج متاجرهم ولا يصلون، وكنت أعتقد أنهم يتكاسلون عن أداء الصلاة، لكن سرعان ما بان لي بأن الكثير منهم لايدينون بدين. أما النساء فأعتقد أن النسبة قليلة بسبب قلة الوعي والشجاعة وإحكام سيطرة المجتمع، بالإضافة لإيمان الكثير منهن بخرافات السحر والرقية الشرعية؛ لتفادي العين وما شابه.

أما النسبة بالأرقام، فلا توجد عندي أي إحصائيات دقيقة إلى حد ما، ويقال انها تلامس الثلاثين بالمئة من الشباب، وهي النسبة الأكبر في دول الخليج، وفي اعتقادي أن النسبة كبيرة جداً لانتشار الفكر بأوساط الشباب وهم السواد الأعظم في المملكة بالمقارنة مع كبار السن)).

س ٦ : لو تغير الوضع الديني القائم، واتجه الوعي الديني إلى الاقتناع بمفاهيم الحقوق والحريات والتسامح، فهل سوف تفكرين بترك اللادينية والعودة إلى مراجعة حقيقة الإسلام وإعادة تأمله من جديد؟

ج: ((عندي تحفظ على عبارة (حقيقة الإسلام) حيث لا أرى للإسلام حقيقة، ولا أفكر في العودة إلى أي دين حتى يتم إشهار حقيقة الإله)).

ج ـ حوار مع (هاشمي ملحد/ @AtheistGhost):

هذا المغرد يقول إنه هاشمي ملحد من جزيرة العرب، وهذا الانتماء بحد ذاته يكشف عن الكثير من الأسئلة ذات الأبعاد الأعمق في مناقشة مواضيع الإلحاد وبحث طرق اختراقه لكل المكونات والشرائح الاجتماعية، حتى وصل إلى الهواشم الذين ينحدرون من النسب النبوي، برغم الشعور المصاحب للهاشمي عادةً في الاعتزاز بذلك الانتماء!

س١ : بداية.. أنت تقول إنك هاشمي ملحد، فما الذي دفعك إلى الإلحاد؟ وما هي الأسباب؟ وما مشاعرك تجاه جدك النبي محمد؟

ج: ((السبب الأول للإلحاد العلوم الطبيعية، ثم تعارضها مع الدين، ثانياً التاريخ ودراسة مقارنة الأديان، ثالثاً هول وعظمة الألم الواقع بسبب الدين.

أما مشاعري تجاه الرسول هي أنه كان شخصية تاريخية عظيمة، وفي وقتها، وتجاوزها التاريخ، ويوجد في التاريخ مثله كثير. وكجدّ لي فقد رأيت كيف أن أقاربي الهاشميين في مجالسهم الخاصة عنصريون بدعم من نصوص الدين. العلوم وليست الأخلاق هي التي علمتني أن كل الناس سواسية إلا بالعلم)).

س ٢ : هل يعلم أحد من أقاربك بموضوع إلحادك؟

ج: ((لا يعلم أحد من الأهل، بالعكس هم على ظنهم القديم بي أنني متدين، حتى بعد الإلحاد مازلت محافظاً لا أشرب، ولا أدخن، ولا ارتكب أي شيء قد يسمى خطيئة)).

س ٣ : كم تتوقع نسبة الملحدين في المملكة (؟٪)؟

ج: ((لا أعلم بصراحة كم هي نسبة الملحدين. وهناك الكثير من الإحصائيات التي سمعتها وقرأتها، لكنني لا أرى أنه يمكن التعويل عليها؛ خصوصاً للأسف أن كثيراً من مدّعي الإلحاد ما هم إلا خارجين عن آداب المجتمع وثقافته، ليس لسبب إلا للتمرد)).

س٤ : هل هناك تواصل حقيقي بين الملحدين؟ أم أنه تواصل في العالم الافتراضي فقط؟

ج: ((يوجد تواصل حقيقي تعدّى الشبكات الاجتماعية، بل يمكنني القول إن كل أصدقائي الآن ملحدون إلا ما ندر)).

س ٥ : لو تغير الوضع الديني القائم، واتجه الوعي الديني إلى الاقتناع بمفاهيم الحقوق والحريات والتسامح، فهل سوف تفكر بترك الإلحاد والعودة إلى مراجعة حقيقة الإسلام وإعادة تأمله من جديد؟

ج : ((لا.. الإلحاد ليس بسبب وضعنا في السعودية أو الدول الإسلامية، وإنما هو عقيدة جادة)).

س ٦ : هل لكم ـ كملحدين ـ مطالب محددة؟ وماذا تريد أن تقوله للمجتمع؟

ج : ((هذا السؤال يتطلب الرد عليه كتاباً، ولكن لو كان لي طلب واحد يُقدر على تنفيذه فهو الارتقاء بمستوى التعليم، وعندها سيختار الناس طريقهم.

ما أود قوله للمجتمع : تعلموا العلم (العلوم الطبيعية التي يراها المشايخ مضيعة للوقت)، وتعلموا دينكم بالتفاصيل الدقيقة أيضاً؛ فبعض تلك التفاصيل ستكون كافية لتنفير الناس منه، فيما لو اطلعوا عليها، مع التأكيد على الجمع بين ذلك وبين العلوم الطبيعية)).

د ـ حوار مع (العُزّى/ @TheRubyy) :

س ١ : بداية..هل أنتِ سعودية؟ قبلية أم حضرية؟ ومن أي المناطق؟

ج : ((نعم سعودية، قبلية، ولو أني لا أعترف بهذه الامور، ومن المنطقة الشمالية)).

س ٢ : ما هي الأسباب الحقيقية التي أوصلتك إلى القناعة بالإلحاد؟

ج : ((وجدت بعض الأشياء التي صدمتني عندما كبرت، مثل (للذكر مثل حظ الأنثيين)، وأموراً أخرى أعتبرها (لا إنسانية) نتعلّمها في مواد التربية الإسلامية في المدارس، وهذا بدوره قادني إلى التفكر في أنواع

المعاناة حول العالم، المجاعات، الكوارث، اللاعدل الجغرافي في توزيع الأمم والشعوب، تشابه الطقوس الدينية في الإسلام مع أديان أخرى اندثرت، الحروب التي شنّها المسلمون في بداية تاريخهم، وضع المرأة في التاريخ وفي القرآن، وغير ذلك، كل ذلك أوصلني تدريجيا إلى التقلّب بين اللادينية واللاأدرية والشك، حتى توصلت إلى الاقتناع بالإلحاد، بعد أن قرأت كثيراً في النظريات العلمية التي لا تقبل الشك)).

س ٣: هل هناك تواصل حقيقي بين الملحدين في المملكة؟ أم أن التواصل فقط في العالم الافتراضي؟

ج: ((يوجد تواصل حقيقي ولا أعرف مدى توسعه، ليس منظماً تقريباً، وقد قابلتُ عدداً من الملحدين، حتى إن منهم من يتكلم تحت غطاء (مسلم ليبرالي).

وأنتَ بنفسك من الممكن أن تكون قد قابلت أو تعاملت مع ملحد أو ملحدة، دون أن يكون لديك فكرة أن من أمامك هو ملحد)).

س٥: كم تتوقعين نسبة الملحدين في المملكة من الجنسين (؟٪)؟

ج: أنا طبعاً لم أقابل إلا عدداً بسيطاً من الملحدين، وليس هناك طريقة نعرف فيها النسبة الحقيقة سوى من العالم الافتراضي، وحتى في هذا العالم الافتراضي من الممكن ألا تظهر تلك النسبة بشكل حقيقي.

وأتوقع أن النسبة أكبر مما نتخيل، حتى إني قد اكتشفت أن زميلتي في العمل ملحدة.

وكذلك أعرف أصدقاء ملحدين اكتشفوا أن لديهم في العمل زملاء ملحدون)).

س٦: لو تغير الوضع الديني القائم، واتجه الوعي الديني إلى الاقتناع

بمفاهيم الحقوق والحريات والتسامح، فهل سوف تفكرين بترك الإلحاد والعودة إلى مراجعة حقيقة الإسلام وإعادة تأمله من جديد؟

ج: ((الإلحاد ليس ديانة تعتنقها لتتركها، هو نتيجة تتوصل إليها، وهو مجرد عدم إيمان بالغيبيات والالهة، وبغضّ النظر عن عنف أو تسامح أي ديانة، تبقى مجرد صناعة بشرية متوارثة، لذا لا أعتقد أني سأعود لأي منها)).

***

كانت تلك هي الحوارات التي تمكنت من إجرائها بحسب ما أتيح لي من تواصل مع أصحاب تلك الحسابات، ومن المهم الآن توضيح بعض الأفكار الخاصة بنمطية الأسئلة الموجهة إليهم:

- في السؤال المتعلق بالانتماء القبلي أو الحضري، أردت فقط أن نتعرف كمتابعين ومراقبين وباحثين وقرّاء على طبيعة الحاضنة الاجتماعية التي يمكن أن تكون أحد الأسباب التي تتيح للملحد الفرصة للتوصل إلى الإلحاد، أو تسلّط الضوء على بعض الظروف الخاصة المولّدة للإلحاد، لكننا اكتشفنا من خلال هذا السؤال المشترك بين من استضفتهم في هذا البحث أن الإلحاد قد اخترق معظم الشرائح الاجتماعية تقريباً.

- في السؤال المتعلق بفكرة إعادة تأمل الدين الإسلامي بعد تغيير بنيته الراهنة في المملكة ليتجه إلى مفاهيم معاصرة كالحقوق والحريات والتسامح، كنتُ في هذا السؤال أتنبأ باشتراك معظم الإجابات حول إجابة واحدة، وهي الحسم النهائي لمسألة الخروج من الدين بالكلية، وذلك في حالة كون الملحد الذي استضفته جاداً فعلاً في إلحاده، وليس من ذلك النوع الذي ألحد بسبب وضع نفسي أو

ممارسة اجتماعية قاهرة، فكان هذا السؤال أشبه بمعيار مخبري يكشف عن مدى جدية الملحد الذي أمامنا هنا، وفعلاً كان كل من استضفتهم هنا من ذلك النوع الذي دخل في منظومة الإلحاد أو (اللادينية) عن وعي تراكمي وقناعة، وبالتالي فإن هذا الأمر يجب أن يُسيّر دفّة نقاشاتنا مستقبلاً عن الإلحاد إلى الابتعاد عن الإنشائية التي تخوض في ظروف الملحد النفسية وما إلى ذلك.

إن ذات المعيارية التي أشرنا إلى أنها (إنشائية) في النقطة السابقة يمكنها أن تنطبق على بحث مسببات الإرهاب أيضاً، فقد ثبت أن الظروف النفسية لم تكن كافية لإعطاء مبررات منطقية للفعل الإرهابي، وعلى ضوء ذلك ينسحب المثال على أي فكرة يمكن تبنّيها، وذلك بعزل الواقع النفسي عن القناعات الفكرية قدر الإمكان.

ومع ذلك، فلا يمنع من أن تكون تلك المفاهيم التي أشرنا إليها بخصوص (الحريات والتسامح والحقوق في الواقع الديني) من أن تكون أحد الأسباب الفعلية التي تدفع بالجيل الجديد إلى منظومة الإلحاد، حيث إن هذا الواقع الديني لم يكن لينتج نقيضه لو كان أكثر مرونة تجاه القيم الإنسانية، وتجاه الحياة ومستجداتها، وأكثر تصالحاً مع ذاته ومع أتباعه، والدليل أن في نفس تقرير (غالوب) أشار إلى أن تونس وماليزيا العلمانيتين كانت نسبة الإلحاد فيهما (٠٪).

إذاً.. ما الذي نحتاجه فعلاً في نقاش الإلحاد؟

نحتاج إلى المكاشفة الكاملة والشجاعة في نقد وتصحيح التراث الفقهي والعقدي (وأنا هنا أتحدث عن الفضاء الديني السعودي تحديداً؛ لارتكازه على منظومة دينية لها سماتها الخاصة)؛ وذلك لتدارك ما يمكن تداركه في هذا الأمر، في حالة كان هذا الإلحاد يُعتبر أمراً خطيراً على

الوعي والثقافة والدين والمجتمع، ويراد نقاشه بشكل جاد من كافة جوانبه، لا أن يتم الهروب من الحقائق إلى تأويلات إنشائية.

إذا أرادت أي منظومة (دينية كانت أو فكرية أو أيديولوجية) الاستمرار والبقاء، فعليها بمبادئ المراجعة النقدية الشاملة والشجاعة؛ وذلك لأن الأفكار لا يمكنها الصمود أمام السُننية الكونية في التغيير والتبديل التي تأخذ بها المجتمعات قديماً وحديثاً، خصوصاً أمام انقلاب حياتي كامل وشامل في السلوك والأفكار في هذا العصر، فإما المراجعة والتصحيح والتوجه نحو المزيد من المرونة والليونة في تفهم العصر والواقع، وإما استمرار حالات التمرد التي تكاد تكون شبه ظاهرة وآخذة في التمدد، ورأيناها في هذا الفصل الأخير من هذا الكتاب نتيجةً حتمية ستؤول إليها أي حالة دينية بهذه النمطية من الجفاف الإنساني والفكري والسلوكي.

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.
* صحيح البخاري.
* ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبدالحليم. **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط ١٤١٦هـ
* ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبدالحليم، **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**. تحقيق: ناصر العقل، دار عالم الكتب ـ بيروت، ط٧، ١٤١٧هـ
* ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبدالحليم. **زيارة القبور والاستنجاد بالمقبور**، دار طيبة ـ الرياض، بدون تاريخ طبع.
* ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبدالحليم. **الكلم الطيب**، دار الفكر اللبناني ـ بيروت، ط١.
* ابن القيم، محمد بن أبي بكر، **أحكام أهل الذمة**، تحقيق: يوسف أحمد البكري، وشاكر توفيق العاروري. رمادى للنشر ـ الدمام، ط ١، ١٤١٨هـ.
* ابن حنبل، أحمد بن محمد. **العلل ومعرفة الرجال**، برواية ابنه عبدالله، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، دار الخاني ـ الرياض، ط ٢، ١٤٢٢هـ.

* ابن حنبل، عبدالله بن أحمد. **كتاب السنة**، تحقيق: د. محمد سعيد القحطاني، دار رمادى للنشر ـ الدمام، ط٣، ١٤١٦هـ.
* ابن أبي يعلى، محمد بن محمد بن الحسين، **طبقات الحنابلة**، تحقيق محمد حامد الفقي. دار المعرفة ـ بيروت، بدون تاريخ طبع.
* ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد، المغني، مكتبة القاهرة ١٩٦٨م.
* البربهاري، الحسن بن علي بن خلف. **شرح السنّة**. تحقيق خالد قاسم الردادي، مكتبة الغرباء ط ١، ١٤١٤هـ.
* ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم. **الكامل في التاريخ**. دار صادر ـ بيروت، ط ١٩٨٢م.
* ابن المبرد، يوسف بن الحسن بن عبدالهادي. **الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد**، تحقيق: عبدالرحمن سليمان العثيمين. مكتبة العبيكان، ط ١، ١٤٢١هـ.
* ابن عبدالوهاب، محمد. **كشف الشبهات**، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد ـ المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤١٨هـ.
* ابن عبدالوهاب، عبدالرحمن بن حسن بن محمد. **فتح المجيد شرح كتاب التوحيد**، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنّة المحمدية، القاهرة، ط٧، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م.
* ابن عبدالوهاب، سليمان بن عبدالله بن محمد. **أوثق عُرى الإيمان والدلائل في حكم موالاة أهل الإشراك وفتيا في حكم السفر إلى بلاد الشرك**، دار ابن قاسم، ط١، ١٤٢٢هـ.
* آل الشيخ، محمد بن إبراهيم بن عبداللطيف. **فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ**، تحقيق: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة، ط١، ١٣٩٩هـ.
* **مجموعة التوحيد**، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية وشيخ الإسلام محمد بن

عبدالوهاب ونخبة من علماء المسلمين، نشر: رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد. بدون تاريخ الطبعة.

* ابن باز، عبدالعزيز بن عبدالله. **مجموع فتاوى العلّامة عبدالعزيز بن عبدالله بن باز**، جمع وطباعة: محمد بن سعد الشويعر.

* الراجحي، عبدالعزيز. **شرح كتاب السنة للبربهاري**؛ دروس صوتية مفرغة، نسخة المكتبة الشاملة.

* العامري، محمد بن عبد الله بن حميد. **السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة**، مكتبة الإمام أحمد، بدون تاريخ طبع.

* السعدي، عبدالرحمن بن ناصر. **القول السديد شرح كتاب التوحيد**، تحقيق: صبري سلامة شاهين، دار القبس، ط٢، ١٤٣٠هـ.

* البسام، عبدالله بن عبدالرحمن. **علماء نجد خلال ثمانية قرون**. دار العاصمة ـ الرياض، ط٢، ١٤١٩هـ.

* سابق، السيّد. **فقه السنّة**، ط ٣، بيروت ١٩٧٧م.

* القحطاني، محمد بن سعيد. **الولاء والبراء في الإسلام**، دار طيبة، ط١٣، ١٤٣٥هـ.

* العبيلان، عبدالله صالح. **الإصباح في بيان منهج السلف في التربية والإصلاح**، تقديم الشيخ صالح الفوزان، دار غراس ـ الكويت، ط٢، ٢٠٠٩م.

* الخضر، عبدالعزيز. **السعودية سيرة دولة ومجتمع**؛ دراسة في تجربة ثلث قرن من التحولات الفكرية والسياسية والتنموية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٠م.

* الصادق، محمد، وبدر الإبراهيم. **الحراك الشيعي في السعودية**؛ تسييس المذهب ومذهبة السياسة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٣م.

* العطاونة، محمد. **الإسلام الوهابي في مواجهة تحديات الحداثة**؛ دار الإفتاء

في المملكة العربية السعودية، ترجمة: د. أبو بكر باقادر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٤م.

* الدخيّل، خالد. **الوهابية بين الشرك وتصدّع القبيلة**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٣م.

* الفهد، ناصر حمد. **سيرة سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ مفتي الديار السعودية**، رسالة منشورة.

* العمر، ناصر. **لحوم العلماء مسمومة**، رسالة منشورة.

* العمر، ناصر. **فتياتنا بين التغريب والعفاف**، رسالة منشورة.

* العمر، ناصر. **فقه الواقع**، رسالة منشورة.

* الشكعة، مصطفى. **إسلام بلا مذاهب**، الدار المصرية اللبنانية، ط١٨، ٢٠٠٧م

* قاشا، الأب سهيل. **المعتزلة**؛ ثورة في الفكر الإسلامي الحر، دار التنوير، ط١، ٢٠١٠م.

* كوك، مايكل. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط٢، ٢٠١٣م.

* لاكروا، ستيفان. **زمن الصحوة**؛ الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، ترجمة بإشراف: عبدالحق الزمّوري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط٢، ٢٠١٣م.

* مير، روول. **السلفية العالمية**؛ الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٤م.

* هيغهامر، توماس. **الجهاد في السعودية**؛ قصة تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، ترجمة أمين الأيوبي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، ٢٠١٣م.

* ليسي، روبورت. **المملكة من الداخل**؛ تاريخ السعودية الحديث، مركز المسبار للدراسات والبحوث، ط١٠، ٢٠١٣م.

صحف ودوريات ومواقع الكترونية متنوعة:

- صحيفة عكاظ، العدد ٣٦٠٧ على هذا الرابط:

http://www.okaz.com.sa/new/Issues/20110503/Con20110503416685.htm

- موقع BBC الإخباري تحت عنوان (السعودية: تسلسل تاريخي لأهم الأحداث)، على هذا الرابط:

http://www.bbc.co.uk/arabic/middleeast/2010/11/101121_saudi_timeline.shtml

- مكتبة الفتاوى، الشيخ ابن عثيمين، فتاوى نور على الدرب:

http://www.ibnothaimeen.com

- موقع صيد الفوائد: www.saaid.net
- موقع أهل الحديث: www.ahlalhdeeth.com
- موقع france 24: http://www.france24.com
- صحيفة سبق: http://sabq.org/Ie8fde
- مجلة الدعوة: http://www.aldaawah.com
- الموقع الرسمي لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

https://www.pv.gov.sa

- مجلة الحسبة: https://www.pv.gov.sa
- موقع وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد:

http://www.moia.gov.sa

فهرس المحتويات





هذا الكتاب سيلخّص لك - عزيزي القارئ - حكايةً ضاربةً بجذورها المعقّدة , ولماذا أصبحت تلك الحكايةُ وأبطالُها (أوركسترا) تضيف باستمرار إلى صخب الظاهرة الصوتية المحلّية ؟ وكيف أثّرت تلك الحالة الدينية - وتأثّرت أيضاً - بمُناخ التصورات البيئية المتنوّعة؟ وكيف نتعاطى مع تداخلاتها المعقّدة؟ وهل ننجح غالباً في تشخيصها؟ وما هي المُخرجات المشاهدة, أو الصورة النهائية التي يمكن أن تُثمر تلقائياً عن تعقيدات تلك الحالة؟

هذا الكتاب صورةً عن وعينا المحلّي بين يديك الآن, تحاول - ماستطاعت - أن تحكي خلاصة ما نتعاطاه معاً من هموم وتطلعات ..

صورة لاختلافنا ولاتفاقنا ، عدسة مُكبّرة للواقع مهما حاولنا إلباسه الأقنعة، هذه الصورة ليست بالضرورة تعكس الصواب ولا الخطأ ، إنها تنقل المشهد مباشرة دون خوف وتضعه على شاشة المعرفة والوعي ، لنرى ونعمل ونصحح وناقش ما نحن عليه وما يجب أن نكون عليه.